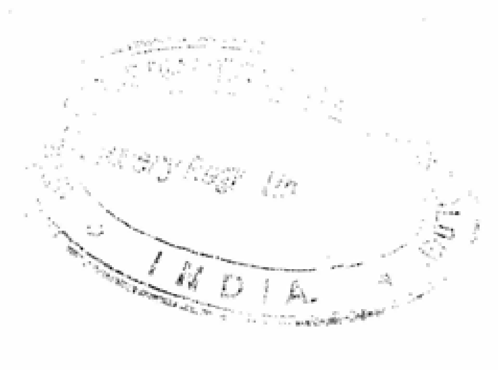

INDIA

LE MUSÉON



LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

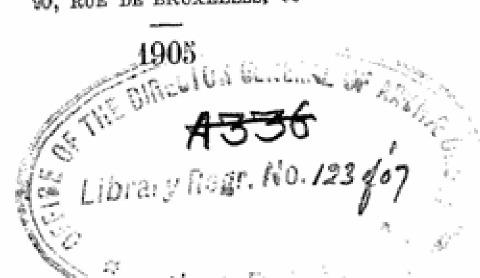
Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. VI.

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, RUE DE BRUXELLES, 90

1905



LES

IDÉES RELIGIEUSES ET SOCIALES DU MAHĀBHĀRATA (1)

ĀDIPARVAN

PAR

A. ROUSSEL

PROFESSEUR DE SANSCRIT A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE).

MARIAGE.

Çakuntalâ disait au roi Duṣmanta qui refusait de la reconnaitre pour son épouse, bien qu'il se fût uni à elle, d'un consentement réciproque, dans l'ermitage de Kaṇva, et qui la traitait de misérable intrigante : « Je suis ta femme et dès lors je mérite d'être respectée. » (2)

Puis, elle énumérait les qualités de la femme :

« La femme est la moitié de l'homme ; c'est le plus dévoué des amis. La femme est la racine du triple bien (3), la racine du salut… Les femmes sont (pour leurs époux) des pères dans l'accomplissement des rites, et des mères dans l'adversité… Une femme, c'est le bien le plus pré-

(1) La première partie de ce travail a paru, il y a quelques années, dans *Le Muséon*. Je le reprends après une longue interruption occasionnée par les circonstances, et, s'il plait à Dieu, il sera mené à bonne fin, sans plus de retards.

(2) LXXIV, 34.

(3) Le *trivarga*, c.-à-d. le *dharma* ou devoir, l'*artha* ou intérêt et le *kâma* ou désir.

cieux. Si elle meurt la première, elle attend son mari ; si le mari meurt le premier, elle l'accompagne (au séjour de Yama). Voilà pourquoi, ô roi, le mariage est recherché. » (1)

Le Bhâgavata nous apprend l'origine du premier couple humain. Brahmâ, occupé à l'œuvre de la Création, vit Kâya, son corps, se diviser en deux, une portion mâle qui fut le Manu Svâyaṁbhuva (2), et une portion femelle qui fut Çatarûpâ. De Svâyaṁbhuva et de Çatarûpâ sont nés tous les hommes (3). Déjà Kaçyapa, le fameux ascète, avait enseigné que *la femme est la moitié de l'homme* (4).

Le commentateur du Mahâbhârata, Nilakaṇṭha, explique que les femmes tiennent lieu de *pères à leurs maris*, dans ce sens qu'elles *désirent leur bien* (5), sans doute comme un père désire celui de son fils et travaille à le lui acquérir. Lorsque le malheur s'abat sur l'homme, la femme est là qui lui sert de soutien ; elle est pour lui une *mère* dévouée qui lui prodigue les soins les plus tendres et le sauve, le plus souvent, du découragement et du désespoir.

Le trépas de la femme n'entraine pas celui du mari ; elle attend paisiblement que celui-ci, sa vie écoulée, vienne la rejoindre dans le séjour de *Yama*, le dieu des morts. Il n'en est pas de même si le mari décède le premier. Son épouse alors, pour peu qu'elle lui soit dévouée, le voudra rejoindre immédiatement, et se fera brûler à ses côtés sur le bûcher funèbre, prenant ainsi rang parmi les *Satìs*, les femmes vertueuses par excellence.

(1) Id. 40 et seq.
(2) Du surnom de Brahmâ *Svayambhû*.
(3) Cf. Bhâg. P. 3, XII, 49 et seq.
(4) Cf. Ibid. XIV, 18.
(5) *hitaisinyaḥ*.

Çakuntalâ poursuit ainsi longtemps la description de la femme, *ce champ sacré dans lequel est né l'homme lui-même* (1). Nous ne nous attarderons pas à la suivre davantage.

Duṣmanta précédemment, lorsqu'il avait rencontré Çakuntalâ dans la forêt, pour vaincre ses scrupules et la décider à l'accepter pour époux, lui avait parlé des diverses sortes d'unions matrimoniales.

« On compte huit sortes d'unions, en général : les modes Brâhma, Daiva, Ārṣa, Prâjâpatya, Āsura, Gândharva, Râkṣasa et Piçâca. Manu, le fils de Svayaṁbhû, a établi autrefois le rang de ces (modes d'unions). Sache donc, ô femme irréprochable, que les quatre premiers sont permis aux Brâhmanes et les six premiers aux Kṣatriyas. Les rois peuvent aussi adopter le mode des Rakṣas. Le mode des Asuras est celui des Vaiçyas et des Çûdras. Des cinq (premiers) trois sont dits conformes au devoir, les deux autres ne le sont pas. Le mode des Piçâcas et celui des Asuras ne devraient en aucun cas être suivis. » (2)

Le commentateur explique brièvement la nature de ces modes d'unions. Le mode *Brâhma* consiste à donner en mariage une jeune fille couverte d'ornements, « préalablement baignée », ajoute Açvalâyana (I, VI, 1), cité par Böhtlingk. Le père qui, à la fin d'un sacrifice, donne sa fille au Ṛtvij, au célébrant, la marie suivant le mode *Daiva*, c'est-à-dire sans doute, à la façon des dieux. Celui qui donne sa fille à quelqu'un sans exiger d'argent, uniquement afin que tous deux mènent une existence conforme à la loi, la marie suivant le genre Prâjâpatya ou

(1) LXXIV, 52.
(2) LXXIII, 8 et seq.

des Prajâpatis. Exiger du fiancé un taureau et une vache (1), c'est pratiquer le mode Arsha, ou des Ṛishis ; en recevoir des dons considérables, c'est le mode des Asuras. Le mode Gândharva consiste dans l'union libre et spontanée des époux, sans autre formalité que leur consentement mutuel. C'est précisément ce mode que Duṣmanta et Çakuntalâ devaient adopter. Le mode des Piçâcas, si je saisis bien le sens de la glose dont ici la concision touche un peu à l'obscurité, consiste dans un enlèvement de femmes, au milieu de gens endormis ou ivres. Enfin, il paraît que les Rakṣas ou Râkṣasas procédaient à ces rapts en tuant et coupant les têtes de ceux qui voulaient s'y opposer, et sans égard aux cris de leurs victimes, ni à ceux de leurs parents. Nous venons de voir que ce mode était permis aux rois, mais aux rois seuls. Nous lisons qu'Arjuna s'éprit d'amour pour Bhadrâ ou Subhadrâ, fille de Vasudeva et sœur de Kṛṣṇa, son ami. Celui-ci le décida au rapt de la jeune princesse, en lui rappelant que l'union consentie des deux conjoints, est légitime et permise aux braves Kṣatriyas (2). Arjuna ne se le fit pas dire deux fois. Mais il paraît que ce mode des Gandharvas ne fut pas du goût de tout le monde, car aussitôt Bhojas, Vṛṣnis et Andhakas, trois tribus puissantes, alliées à Vasudeva, de se mettre en campagne pour châtier le ravisseur ; cependant, lorsque l'on connut l'assentiment de Kṛṣṇa, tout s'arrangea pacifiquement et Arjuna put s'en retourner paisiblement ; l'on était persuadé que Kṛṣṇa ne l'aurait pas laissé commettre un crime, sous ses yeux (3).

(1) *Gomithunam,* mot qui peut aussi se traduire par *une couple* de vaches.

(2) CCXIX.

(3) CCXX.

Dans l'origine, les femmes ne cohabitaient pas avec leurs maris ; les unions étaient libres, comme celles des animaux ; ce n'étaient que des accouplements fortuits et passagers. Ce fut le sage Çvetaketu qui établit la coutume ou plutôt la loi en vertu de laquelle la femme appartient à l'homme et doit vivre avec lui d'une façon permanente (1).

Le plus souvent les jeunes filles, surtout celles de haute condition, les princesses, se choisissaient elles-mêmes un époux parmi les jeunes gens, les jeunes princes du voisinage ; c'était ce que l'on appelait le *svayaṁvara*, c'est-à-dire le *choix volontaire*. Sitôt que la jeune fille avait atteint l'âge de puberté, elle procédait à ce choix. Le poète de l'Âdi Parvan n'indique pas cet âge ; c'était probablement vers la douzième ou la treizième année. Une seule fois il lui arrive de déterminer l'époque du *svayaṁvara*, par malheur ce renseignement est un peu trop fantaisiste pour être de quelque utilité. Il parle en effet de Çarmiṣṭhâ, fille de Vṛṣaparvan, qui, parvenue à l'âge de *mille* ans, et se sachant dès lors nubile, résolut de se choisir un époux (2).

Lorsque les cinq frères Pâṇḍavas se rendaient au pays des Pâncâlas dont le roi était alors Drupada, ils rencontrèrent, chemin faisant, des Brâhmanes qui leur apprirent que Draupadî, la fille de Drupada, devait précisément, sous peu de jours, procéder à la cérémonie du *svayaṁvara*. Les Pâṇḍavas hâtèrent leur marche, afin de se mettre sur les rangs et de fixer, s'ils le pouvaient, le choix de la princesse (3). Mais ici, comme bien souvent, cette dernière

(1) CXXII.
(2) LXXXII, 6. Cf. pour l'histoire de cette princesse, Bhâg. Pur. 9, XVIII.
(3) CLXXXIV.

allait s'en remettre au hasard d'un tournoi ; elle accepterait comme époux le vainqueur.

Le poète s'attarde à la description de cette joûte. Il nous y fait assister tout au long (1).

Un immense amphithéâtre avait été dressé au nord-est de la ville royale. Des gradins avaient été ménagés pour les spectateurs. Un velum de diverses couleurs les protégeait contre le soleil. Ce n'étaient partout que guirlandes et festons. L'air était imprégné de parfums. Lorsque tout le monde eut pris place et que le roi fut arrivé, Dhṛṣṭadyumna, le prince héritier, prit par la main la jeune princesse, sa sœur, et la présenta aux concurrents comme étant le prix destiné au vainqueur. Puis il indiqua à Draupadî les noms et qualités des prétendants (2). Ils étaient nombreux ; parmi eux se trouvaient des rois et des fils de rois. La joûte commença. Il s'agissait de tendre un arc fort lourd et d'atteindre un but déterminé. Cinq flèches étaient mises à la disposition de chacun des tireurs. C'était une fête de papegai, dans le genre de celles qui furent si populaires autrefois en France, jusqu'à la Révolution.

L'Odyssée (3) nous fait assister à une scène absolument semblable à celle de l'Ādi Parvan. Il y est également question d'un arc tellement lourd que nul ne le pouvait bander. Lorsque les prétendants, après de longs et vains efforts, eurent renoncé à tendre cet arc sur lequel Télémaque s'essaya lui-même, Ulysse, déguisé en mendiant, descendit alors dans l'arène. Les prétendants, qui ne le reconnaissaient pas, voulurent s'opposer à ce qu'ils consi-

(1) CLXXXV.
(2) CLXXXVI.
(3) Φ. Τόξου θέσις.

déraient comme une insolence et un outrage, mais Télémaque qui était d'intelligence avec son père s'interposa énergiquement en sa faveur. Ulysse banda l'arc sans peine et d'une flèche traversa le but. Ici, celui qui joue le rôle d'Ulysse, c'est Arjuna, l'un des Pâṇḍavas. Tous les concurrents s'étaient essayés sur l'arc, l'un après l'autre ; nul n'avait pu le bander. Arjuna, travesti, comme ses frères, en Brâhmane, se présenta pour renouveler la tentative des Kṣatriyas (1). Les Brâhmanes, témoins du spectacle, et s'imaginant que c'était vraiment l'un des leurs, délibérèrent pour savoir s'ils lui permettraient l'épreuve. Pendant qu'ils pesaient le pour et le contre, et que leur discussion se prolongeait, Arjuna tendit l'arc, mit une flèche dans le but, au milieu d'un tonnerre d'applaudissements, et Draupadî joyeuse lui donna sa main (2). Cependant les Kṣatriyas évincés se récrièrent : « Le *svayaṁvara*, dirent-ils à Drupada, ne concerne que les Kṣatriyas ; voilà ce qu'enseignent les Ecritures » (3) ; leurs réclamations furent vaines et d'ailleurs elles portaient à faux, puisqu'Arjuna était, en réalité, de la caste des guerriers.

En outre, c'était à la fiancée seule qu'il appartenait d'exclure qui bon lui semblait d'une joûte dont elle devait être le prix. Ce droit d'exclusion, Draupadî venait de l'exercer. En effet, comme les dieux et les autres esprits célestes s'étaient rendus incognito à la solennité, Karṇa, le fils de Sûrya, se plaça parmi les prétendants, mais la jeune princesse, le prenant pour un Sûta, pour un cocher, s'écria : « Je ne veux pas d'un Sûta pour mari ». Karṇa qui s'apprêtait à tendre l'arc le laissa tomber en jetant

(1) CLXXXVIII.
(2) Ibid.
(3) CLXXXIX, 7.

sur le Soleil, son père, un regard où perçaient à la fois le dépit et la malice (1).

Draupadî se rappelait, sans doute, qu'un homme de condition inférieure, lorsqu'il ambitionnait la main d'une princesse, ressemblait à un Çûdra qui désire entendre la récitation des Védas (2) ; c'était un sacrilège qu'il fallait empêcher à tout prix.

Cependant Drupada, la cérémonie du *svayaṁvara* terminée, laissa Draupadî suivre Arjuna qui se retira avec ses frères dans la maison d'un potier. Dhṛṣṭadyumna, soupçonnant que les cinq frères n'étaient point de vrais Brâhmanes et désirant percer leur incognito, se glissa, durant la nuit, dans la même cabane, sans être aperçu d'eux. Il les entendit tenir les propos les plus belliqueux jusqu'à l'aurore, moment où il s'éloigna de peur d'être reconnu. Il vint rendre compte à son père de ce qu'il avait fait (3). Drupada n'était point rassuré. Il se doutait bien, lui aussi, qu'il n'avait pas affaire à des Brâhmanes, mais il se demandait avec inquiétude si Draupadî n'était pas aux mains d'un Çûdra ou d'un Vaiçya (4). Pour s'en éclaircir, il députa un Brâhmane vers les Pâṇḍavas avec mission de leur demander qui ils étaient. Les Pâṇḍavas refusèrent de se faire connaître. Ils se bornèrent à répondre au messager que Drupada ne devait éprouver aucune inquiétude, au sujet de sa fille, puisqu'il la savait l'épouse du vainqueur de tant de rois (5).

Les cinq frères y mettaient un peu de mauvaise volonté, car Drupada, au fond, avait bien quelque droit de savoir

(1) CLXXXVII, 23.
(2) CLVIII, 16.
(3) CXCII.
(4) Id. 15.
(5) CXCIII.

à quelle famille appartenait son gendre ; d'autant plus que la solennité à donner à la cérémonie publique du mariage dépendait précisément du rang plus ou moins élevé des conjoints, de celui du mari surtout. En présence de cette fin de non-recevoir, le roi prit le parti de faire toutes sortes de préparatifs, de façon qu'il eût sous la main toutes les choses nécessaires à la fête nuptiale, quel que fût le rang de l'époux (1). Mais, au cours de la cérémonie, il reconnut, à n'en pouvoir plus douter, qu'Arjuna et ses frères appartenaient à une maison royale. Grande fut la joie de tous (2).

L'histoire de ce *svayaṁvara* nous a paru assez intéressante par les traits de mœurs qu'elle renferme et que le lecteur n'aura, sans doute, pas manqué de relever au fur et à mesure.

L'union entre frère et sœur était interdite dans l'Inde ancienne, comme, du reste, dans l'Inde actuelle. On racontait, au sujet de cette prohibition, l'histoire de Kaca, mis à mort par les Asuras qui incinérèrent son corps et firent avaler les cendres à Çukra, en les mêlant à son breuvage (3). Plus tard, Devayânî, fille de Çukra, voulut épouser Kaca ressuscité dont elle ignorait l'aventure. Kaca, bien que son vœu de continence fut expiré, vœu de Brahmacârin qui avait duré mille ans, refusa d'épouser Devayânî, alléguant que, sortis tous deux du corps de Çukra, ils devaient se considérer comme frère et sœur (4). La jeune fille eut beau insister, elle eut beau le maudire, Kaca fut inébranlable. Les dieux, Indra le

(1) CXCIV.
(2) Id. 15.
(3) LXXVI.
(4) LXXVII.

premier, le félicitèrent, lorsqu'il alla les rejoindre ; ils lui promirent avec un renom immortel une part dans les sacrifices qui leur seraient offerts (1).

S'il était défendu au frère d'épouser sa sœur, même lorsque les deux jeunes gens n'étaient frère et sœur que par à *peu près*, comme ici pour Devayânî et Kaca, le mariage entre castes différentes était également interdit, mais, dans ce cas, il s'agissait plutôt, qu'on me passe l'expression, d'un empêchement prohibant que d'un empêchement dirimant. Non seulement on ne pouvait épouser quelqu'un d'une caste inférieure, ce qui passait à bon droit pour une mésalliance, mais c'était un péché de s'unir même à une personne de caste supérieure. C'est ainsi que Yayâti, moins scrupuleux que Kaca, ayant épousé Devayânî, bien qu'il sût qu'un Kṣatriya ne méritait pas avoir pour femme la fille d'un Brâhmane (2), craignit que cette faute ne lui portât malheur. Son beau-père dut le rassurer en lui déclarant qu'il l'absolvait de son péché (3). Il n'avait plus dès lors à en redouter les suites.

Toutefois, il y avait un cas où ces unions entre castes étaient légitimes : celui de nécessité absolue. Paraçurâma, le fils de Jamadagni, avait détruit vingt et une fois tous les hommes appartenant à la caste des Kṣatriyas. Leurs veuves se crurent obligées de rétablir cette caste pour la vingt-deuxième fois et elles s'unirent aux Brâhmanes (4). Le poète observe que cette nouvelle race de Kṣatriyas fut plus puissante que les précédentes (5). C'est un peu

(1) Id. 23.
(2) LXXXI, 18.
(3) Id. 33.
(4) LXIV.
(5) Id. 7.

l'histoire des géants, nés des fils de Dieu et des filles des hommes, dont la Genèse vante la force et signale la renommée, d'ailleurs d'assez mauvais aloi (1).

Les Anciens étaient persuadés que le mélange des races était funeste et que de ces unions hybrides ne pouvaient naitre que des monstres. Le poète de l'Adi Parvan profite de l'occasion pour insister sur l'importance sociale des mœurs pures ; il préconise la chasteté conjugale et rappelle qu'elle régnait alors *même parmi les animaux* (2), oubliant que ceux-ci, n'obéissant qu'à leur instinct, observent sans effort des lois auxquelles l'homme ne demeure fidèle qu'à force de volonté et d'empire sur soi-même.

Un enfant né d'un Brâhmane ou d'un Kṣatriya et d'une Çûdrâ s'appelait *pârasava*, mot qui signifie *bronzé*. D'après la glose, ce nom lui était donné à cause de sa couleur (3). C'est ainsi que nous voyons Bhîṣma, fils de Gaṅgâ, marier Vidura, né de l'ascète Vyâsa et d'une Çûdrâ, un homme *bronzé* par conséquent, avec une femme également *bronzée*, fille du roi Deva et d'une Çûdrâ (4).

Il y avait des mésalliances plus étranges que celles qui viennent d'être signalées. Yudhiṣṭhira racontait, un jour, comment il avait lu, dans un Purâṇa, qu'une jeune fille, née d'un *muni* et d'un *arbre*, avait épousé, en même temps, dix frères, du nom de Pracetas (5). Observons toutefois que le Bhâgavata Purâṇa qui parle longuement des Pracetas (6), donne Mâriṣâ, leur commune épouse,

(1) Gen. VI, 2 et seq.
(2) LXIV, 10 et seq.
(3) CXIV, 12.
(4) Id. 13.
(5) CXCVI, 15.
(6) 4, XXIV et seq., 6, IV.

comme étant la *fille des arbres*, sans ajouter qu'elle eut un *muni* pour père (1). Notons, de plus, que le terme *vṛkṣa* qui signifie arbre est du masculin. Mais Yudhiṣṭhira, sans doute, avait pris son renseignement dans un autre Purâṇa. A moins qu'il n'ait imaginé toute cette histoire pour décider Drupada, malgré sa répugnance, à leur donner, à lui et à ses frères, sa fille Draupadî comme femme et que, plus tard, le Bhâgavata lui ait emprunté ce récit. L'aîné des Pâṇḍavas parlait encore de la princesse Jaṭilâ, de la famille de Gotama, qui avait épousé à la fois sept Ṛṣis, ce qui ne l'empêchait pas d'occuper le premier rang parmi les femmes vertueuses (2).

Après ces exemples, on pouvait conclure à la légitimité de la polyandrie, la polygamie n'ayant jamais été suspectée d'être illicite. Si des femmes avaient pu, sans perdre leur dignité, ni compromettre leur réputation, épouser, celle-ci sept hommes, à la fois, et cette autre dix, à plus forte raison Draupadî pouvait-elle s'unir aux cinq frères.

C'était Vyâsa, le grand ascète, fils de Parâçara et de Vâsavî ou Satyavatî, qui avait inspiré à ces derniers le dessein d'épouser en commun Draupadî (3). Il leur avait dit comment cette princesse, dans une existence précédente, étant sollicitée par Îçâna ou Çiva de lui indiquer la faveur qui lui agréerait davantage, lui répondit par cinq fois : « Donne-moi un époux doué de toutes les qualités. » Le Dieu lui promit de lui en donner cinq. La jeune princesse se récria en lui disant qu'elle ne lui en avait demandé qu'un : « C'est vrai, reprit Îçâna, mais tu me l'as demandé cinq fois, par conséquent, dans une

(1) 4, XXX, 48.
(2) CXCVI, 14.
(3) CLXIX.

existence prochaine, tu auras cinq maris » (1). Or, d'après Vyâsa, cette princesse était la fille même de Drupada, et les cinq époux accomplis que lui avait promis Çiva, c'étaient eux, les cinq Pâṇḍavas.

Cependant Arjuna, étant sorti vainqueur du *svayaṁvara*, rentrait, suivi de ses frères, et accompagné de Draupadî, chez le potier où l'attendait Kuntî, sa mère (2). Celle-ci les entendant venir et croyant qu'ils ne rapportaient que de la nourriture, mendiée de porte en porte, suivant l'usage des Bhikṣus, ou moines quêteurs dont ils avaient pris l'accoutrement, cria de loin aux cinq frères : « Prenez-là entre vous tous. » Lorsqu'elle aperçut Draupadî, elle fut grandement étonnée. Elle regretta sa parole qu'elle jugea inconvenante (3) ; mais les Pâṇḍavas l'accueillirent comme un présage et y virent la volonté de Dieu.

La polyandrie semblait à Kuntî, comme à Drupada, contraire à la nature. « Je sais qu'un homme peut avoir plusieurs femmes, disait celui-ci à Yudhiṣṭhira, mais je n'ai jamais ouï dire qu'il fût permis à une femme d'avoir plusieurs maris. C'est contraire aux mœurs et aux Védas » (4).

C'est alors que l'aîné des Pâṇḍavas, pour triompher de sa répugnance, lui cita les précédents que nous avons vus.

Yudhiṣṭhira venait d'ailleurs de dévoiler au roi la qualité de Kṣatriyas, de lui et de ses frères. Il lui avait également rappelé que Draupadî, devenant leur épouse commune, devait leur prendre successivement la main,

(1) CLXIX, 12 et seq.

(2) Kunti ou Pṛthâ, l'une des deux femmes de Pâṇḍu, était la mère de Yudhiṣṭhira, de Bhîma et d'Arjuna, le lecteur doit se le rappeler.

(3) CXCI, 2 et seq,

(4) CXCV, 27 et seq.

en présence du feu sacré, (1) ce qui fut fait, comme nous le verrons ci-dessous.

Vyâsa fit disparaître les derniers scrupules que pouvait encore avoir le père de Draupadî, lorsqu'il lui eut appris que les cinq Pâṇḍavas étaient cinq formes d'Indra condamné jadis par Mahâdeva à vivre parmi les hommes pour l'avoir dérangé pendant qu'il jouait aux dés avec une jeune déesse. De son côté Draupadî n'était autre que la déesse Çrî qui fut assignée par le même Çiva, comme sa future épouse, à cette quintuple forme d'Indra (2).

De la sorte, Draupadî, au fond, n'avait qu'un mari qui était Indra ; dès lors Drupada n'avait plus d'objections à faire ; aussi n'en fit-il plus. Il se félicita d'avoir pour gendre le roi des Dieux, le maître du tonnerre, Indra.

Un peu plus tard, Nârada, le Ṛṣi des Devas, se rendit chez les Pâṇḍavas qui avaient reconquis leur royaume et habitaient la ville d'Indraprastha. Le sage ascète leur recommanda l'union fraternelle. Il ne fallait point que Draupadî fût une cause de discorde, comme Tilottamâ l'avait jadis été pour les deux frères Sunda et Upasunda, dont il leur conta longuement l'histoire (3).

Sunda et Upasunda étaient les fils de l'Asura Nikumbha. Ils étaient unis, non seulement par les liens du sang, mais, ce qui vaut mieux encore, par ceux de l'amitié la plus étroite. Ils se rendirent puissants ; nul ne pouvait résister aux deux frères. Lorsqu'ils se virent maîtres du monde, ils résolurent de jouir en paix du fruit de leurs conquêtes et de s'entourer de toute sorte de jouissances. Les Dieux eux-mêmes devinrent jaloux d'eux et Brahmâ

(1) Id. 26.
(2) CXCVII. 35.
(3) CCVIII et seq.

résolut leur perte. Il amassa une quantité de joyaux et il en façonna le corps d'une femme merveilleuse qu'il appela Tilottamâ (1), de cette infinité de pierres précieuses ainsi réunies (2). Tilottamâ essaya d'abord victorieusement ses charmes sur les Dieux eux-mêmes, comme nous l'avons vu précédemment (3). Puis elle s'en alla trouver les deux frères, un jour qu'ils étaient plus gais encore que d'habitude. Ils sortaient d'ailleurs de table et ils étaient ivres. La vue de cette belle femme alluma leur lubricité. Chacun d'eux voulut la posséder à lui seul. Ils se prirent de querelle et s'entretuèrent l'un l'autre, à la grande joie de tous les Dieux et de Brahmâ le premier qui, accompagné de tous ses collègues, vint constater *de visu* le triomphe de Tilottamâ (4).

Nârada laissa les Pâṇḍavas tirer la morale de cette histoire. Ils décidèrent donc, pour échapper à un malheur pareil à celui de Sunda et d'Upasunda, de posséder Draupadî à tour de rôle. Celui d'entre eux qui contreviendrait à cette règle, en mettant le pied dans l'appartement de la reine indûment, devrait se retirer dans la forêt pour y vivre douze ans de la vie des Brahmacârins. Nârada félicita les princes de cette sage résolution et s'en retourna (5). Nous verrons qu'il s'agissait, cette fois, surtout d'une vie d'exil et non d'une vie de continence absolue.

Un jour, pendant que Yudhiṣṭhira cohabitait avec Draupadî, un Brâhmane vint réclamer le secours d'Arjuna contre des voleurs. Arjuna demeura très perplexe, car il avait laissé ses armes précisément dans l'appartement où

(1) CCXI, 18.
(2) *tila* signifie grain de sésame et, en général, morceau, fragment.
(3) CCXI, 22 et seq.
(4) CCXII.
(5) Id. 29 et seq.

étaient alors son frère et Draupadî. Après de longues hésitations il finit par se décider à les y aller chercher. En entrant, il s'excusa près de Yudhiṣṭhira, saisit son arc et ses flèches et s'en alla au plus vite repousser les maraudeurs. Après quoi, il s'en revint aussitôt trouver son frère afin de prendre congé de lui avant de partir pour la forêt expier sa faute (1). Yudhiṣṭhira tâcha, mais en vain, à le détourner de son projet : « Le cadet, dit-il, qui pénètre dans la chambre nuptiale de son aîné ne se rend coupable d'aucune faute ; il n'en est point de même pour l'aîné qui entre dans celle de son cadet » (2).

Arjuna croyant, non sans raison peut-être, qu'en parlant ainsi, Yudhiṣṭhira consultait surtout son affection fraternelle, ne se rendit pas à cet argument. Il se retira dans la forêt pour y mener, douze années durant, l'existence d'un Brahmacârin, d'après la convention passée en présence de Nârada.

Le poète nous dit ailleurs, par la bouche de l'un de ses personnages, que « ce n'est pas un péché pour un homme d'épouser plusieurs femmes, mais que c'en est un pour une femme de se remarier » (3).

La polyandrie successive semble ici formellement condamnée ; à plus forte raison la polyandrie simultanée devrait-elle être condamnable, et pourtant Draupadî, mariée à la fois aux cinq Pâṇḍavas, ne laisse pas que d'être proposée comme le modèle des femmes vertueuses.

Cette princesse reprochait, dans un moment de jalousie, à l'un de ses époux, Arjuna, d'avoir pris une seconde femme ; c'était Subhadrâ, la fille de Vasudeva dont il est question plus haut :

(1) CCXIII.
(2) Id. 32.
(3) CLVIII, 36.

« Le premier lien d'un faix se relâche », lui dit-elle, et le commentateur complète ainsi sa pensée : « Quand on ajoute un second lien plus serré que le premier » (1).

Or, comme il est à peu près impossible d'aimer autant une personne qu'une autre, c'est la polyandrie autant que la polygamie que Draupadî condamne, en condamnant Arjuna. Observons qu'elle cessa bientôt ses récriminations. Subhadrâ devint même son amie (2).

Ce fut pendant son exil qu'Arjuna s'était uni à Subhadrâ, la sœur de Râma et de Kṛṣṇa. Râma lui avait fait, à cette occasion, des cadeaux splendides, énumérés complaisamment par notre poète (3).

Celui-ci nous donne plus loin de curieux détails sur des querelles de ménages, dues à la polygamie (4). Deux femmes, Jaritâ et Lapitâ, c'est-à-dire la *Babillarde* et la *Causeuse*, avaient le même mari, Mandapâla. Elles se jalousaient extrêmement et se rendaient malheureuses l'une l'autre, sans faire le bonheur de Mandapâla qui reconnut que rien ne détruit aussi sûrement la félicité des femmes, en ce monde et *dans l'autre*, que d'être unies au même homme (5). D'autre part, il affirmait que les femmes, une fois mères, négligeaient leurs époux, toute leur affection se reportait sur leurs enfants (6).

Kuntî disait, un jour, à son mari Pâṇḍu, en condamnant d'avance Draupadî :

« Une femme qui épouse quatre hommes est dite

(1) CCXXI, 17.
(2) Id. 24.
(3) Id. 52 et seq.
(4) CCXXXIII.
(5) Id. 26.
(6) 31.

intempérante ; si elle se marie à un cinquième, on la considère comme une prostituée » (1).

C'est que, somme toute, la polyandrie est contraire à la nature si elle est simultanée ; successive, elle choque toujours le sentiment de pudeur inné dans l'âme humaine. L'ascète Dîrghatamas réprouvait la polyandrie successive au même titre que la polyandrie simultanée, en dépit de la différence profonde qui les sépare. Il s'exprimait en ces termes :

« A partir d'aujourd'hui, j'établis une loi en vertu de laquelle la femme ne pourra jamais avoir qu'un époux. Il lui est interdit d'en prendre un second, pendant la vie du premier, *ou même après sa mort* » (2).

Cette prescription, à part certaines exceptions telles que Draupadî qui appartient à la légende, fut rigoureusement observée dans l'Inde antique. Les veuves, pour échapper plus sûrement à la tentation de la violer, se brûlèrent souvent sur le bûcher funèbre de leur unique époux.

Nous lisons, dans la Bible, que Sara, se voyant stérile, donna sa servante Agar à son mari Abraham, en disant à celui-ci : « Puisque le Seigneur me condamne à la stérilité, prends ma servante, afin que j'aie des fils par elle » (3).

Le poète de l'Âdi Parvan cite un fait analogue, mais ce n'est plus la femme, c'est le mari qui est infécond. Pâṇḍu, en effet, avait épousé deux femmes, Pṛthâ ou Kuntî, et Mâdrî. Comme il ne pouvait avoir d'enfants,

(1) CXXIII, 77.
(2) CIV, 34 et 35.
(3) Gen. XVI, 2.

par suite d'une malédiction qui pesait sur lui, il décida ses femmes à s'adresser à d'autres ; elles invoquèrent les Dieux. Kuntî eut Yudhiṣṭhira de Dharma, Bhîma de Marut et Arjuna de Çakra. De son côté Mâdrî eut les deux jumeaux, Nakula et Sahadeva, des deux Açvins. Pâṇḍu adopta ces cinq enfants qui de son nom s'appelèrent les Pâṇḍavas (1). Il aurait voulu en avoir davantage, mais Kuntî à qui il manifesta son désir de la voir prendre un quatrième époux, chaque Dieu, paraît-il, ne voulant lui donner qu'un fils, lui répondit ce que l'on sait. Il n'insista pas.

Le poète observe que Pâṇḍu, marié à Pṛthâ, était comparable à Maghavan ou Indra marié à Paulomî, vu sa splendeur et l'éclat de son rang (2). Mais là s'arrêtait la similitude.

Il est probable que les Hindous, le cas échéant, se soient autorisés de l'exemple de Pâṇḍu pour acquérir le privilège de la paternité par autrui, lorsqu'il leur était interdit de l'obtenir par eux-mêmes. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'adoption, nous l'avons vu, était un moyen de se préserver du Put, enfer destiné, le lecteur ne l'aura pas oublié, à ceux qui décédaient sans fils.

Le célibat ne pouvait être en honneur auprès d'un peuple qui considérait comme maudite une maison sans enfants. Chez les Juifs, la coutume, sinon même la loi du lévirat ne procédait pas d'un autre principe (3). Nous en rencontrons le premier exemple dans l'histoire d'Onan (4).

(1) XCV, 59 et seq.
(2) CXII, 10.
(3) Deut. XXV, 5.
(4) Gen XXXVIII, 8.

Çarmiṣṭhâ, la rivale de Devayâni, ayant atteint l'âge de puberté (elle avait, on s'en souvient, mille ans !) dit au fils du roi Nahuṣa, Yayâti, qui la tenait renfermée dans son sérail, privée de communication avec tout étranger : « Personne ne peut visiter les femmes qui vivent dans la demeure de Soma, d'Indra, de Viṣṇu, de Yama, de Varuṇa ou dans la tienne » (1). Ces femmes se voyaient dès lors condamnées à un célibat perpétuel qui n'était nullement dans leur intention. En conséquence, elle adjurait Yayâti de l'épouser (2). Le prince, après beaucoup d'hésitation, finit par y consentir (3).

Arjuna, pendant qu'il accomplissait sa période de Brahmacârin et vivait retiré dans la forêt, se baignait un jour dans les eaux saintes du Gange qui coulaient près de son ermitage. Or, cet endroit de la rivière était habité par Ulûpî, fille d'un serpent divin ou Nâga. Ulûpî qui, sans doute, craignait, elle aussi, de ne point trouver d'époux, grâce à la solitude où elle vivait, saisit l'occasion et entraîna le baigneur au fond des eaux. Arjuna eut beau arguer de son vœu de Brahmacârin ; il lui fallut céder. Ulûpî alors l'assura que dorénavant, il dompterait tous les amphibies (4).

Homère, dans l'Odyssée, nous apprend que la race d'Ulysse ne se perpétuait que par un seul fils. C'est ainsi qu'il avait Télémaque pour fils unique, et qu'il était lui-même le fils unique de Laërte, unique fils d'Arcisios (5). L'auteur de l'Âdi-Parvan nous parle de Prabhañjana qui, étant privé d'enfants, obtint à force d'ascétisme de Mahâ-

(1) LXXXII, 12. Cf. p. 5.
(2) Id. 13.
(3) Id. 24.
(4) CCXIV.
(5) Οδυσ. π. 117 et seq.

deva que sa race se perpétuerait de même, au moyen d'un enfant unique. Or, l'un de ses descendants, Citravâhana, eut une fille, Citrâṅgadâ, chargée dès lors de cette mission. Aussi fut-elle considérée par son père comme *Putrikâ*, puisqu'elle le devait sauver du Put (1). Arjuna, dans le cours de ses pérégrinations, passant par Manipura, la capitale de Citravâhana, s'éprit de la jeune princesse. Il l'épousa et en eut un fils, nommé Babhruvâhana (2). Décidément, ce héros savait tromper les rigueurs de son exil volontaire.

Il fallait attendre, pour contracter mariage, des constellations propices. Vyâsa disait à son neveu Yudhiṣṭhira :

« Ce présent jour est favorable, ô fils de Pâṇḍu ; car la lune est entrée dans la constellation *Puṣyâ*. Prends donc aujourd'hui la main de Kṛṣṇâ (3), tout d'abord (4) ».

C'est ce que fit l'aîné des Pâṇḍavas. Ses frères observèrent le même rite, l'un après l'autre, par ordre de primogéniture. Voici comment ils procédèrent : Leur prêtre domestique ou chapelain, Dhaumya, *qui connaissait les Védas*, alluma le feu sacré, y versa des libations de beurre clarifié, en récitant des mantras. Il appela chacun des frères, à commencer par Yudhiṣṭhira, et l'unit à Kṛṣṇâ. Le fiancé et la fiancée, la main dans la main, firent alors le tour du brasier, toujours sous la direction de Dhaumya (5).

Pour épuiser la question du mariage, telle que la traite l'Ādi-Parvan, qu'il nous suffise de dire un mot des

(1) Le fils est un *Putra, qui délivre du Put.*
(2) CCXV, CCXVII, 25.
(3) Autre nom de Draupadi.
(4) CXCVIII, 5.
(5) Id. 11 et 12.

vierges-mères et de rappeler Satyavatî, mère de Vyâsa (1), Kuntî, fécondée par le Soleil (2), et Draupadî enfin qui recouvrait son intégrité après chaque relation conjugale avec ses maris (3).

Toutefois il n'est peut-être pas inutile d'observer qu'il s'agit le plus souvent, comme dans ce dernier cas, de virginité rendue plutôt que conservée.

---

(1) LXIII.
(2) CXI.
(3) CXCVIII, 14.

LE

SAGĀTHA-VAGGA DU SAṀYUTTA-NIKĀYA

ET SES VERSIONS CHINOISES

PAR

MASAHARU ANESAKI

Professeur de philosophie religieuse à l'Université Impériale de Tokyo (1).

I.

On sait que la tradition bouddhiste chinoise a conservé assez fidèlement les textes et les divisions du canon pāli. Mes recherches montrent que notre Sagātha-vagga actuel est un des textes où l'accord entre les deux branches de la tradition est le plus parfait.

Nous possédons trois groupes de traductions chinoises du Saṁyuktāgama (2), ou mieux, Āgama Mélangé, appartenant à trois périodes différentes.

Premier groupe. Le texte de la première traduction fut apporté par Shih-kao de Parthie et partiellement traduit

(1) Traduit de l'anglais par Albert J. Edmunds, Société Historique de Pensylvanie, Philadelphie.

(2) *Saṁyuktakāgama*, voir Oldenberg, *Buddh. Stud.*, Z. D. M. G., LII, p. 653. Burnouf, *Intr.* p. 48. Wass. p. 115, *Divyāvadāna*, 333, *Abhidh. k. v.*, Soc. As., fol. 361 a 4 (L. V. P.)

par lui-même. Ce docteur vivait en Chine entre 148 et 170 A. D., et il traduisit, notamment, trente-sept sūtras du Saṁyukta. La plupart de ses traductions sont maintenant perdues, mais, à en juger par les titres, presque toutes étaient extraites du Sagātha-vagga.

Après Shih-kao, le livre fut encore traduit, probablement entre 190 et 264. Cette seconde traduction est conservée seulement en fragments et contient, sur un total de vingt-cinq, neuf sūtras de notre varga. Le nom du traducteur est perdu, mais c'était probablement un des disciples de Shih-kao, et la traduction était fondée sur le texte de celui-ci. — Je groupe ces fragments et les désigne sous ce titre : version du deuxième siècle.

Le second groupe (β) se rattache à un traducteur inconnu qui vivait dans un royaume indépendant du Tsin Occidental (partie nord-ouest de la Chine), pendant une courte période, 385-431. Le livre se compose de vingt fascicules ; il est incomplet, mais complet en ce qui regarde le Sagātha-vagga.

Le troisième groupe, que j'appelle (α), a pour auteur Guṇabhadra, qui vint en Chine de l'Inde centrale *viâ* Ceylan. Il vivait dans la capitale de la dynastie Sun (435-443.)

Les textes originaux des deux premiers groupes de traductions furent apportés sans doute de l'Inde par voie de terre. Le texte du troisième groupe fut apporté par Fā-hien de Ceylan, avec le texte du Dīrghāgama et celui du Vinaya des Mahīçāsakas. (Voir sa Vie, chapitre 40 (1)). Au temps de Fā-hien le monastère hétérodoxe d'Abhayagiri était plus florissant à Ceylan que l'orthodoxe Mahā-

(1) Legge, p. 111. (L. V. P.)

vihāra. Ce fait pourrait expliquer pourquoi le texte de Fā-hien diverge du canon pāli actuel.

Bref, nous avons conservé en chinois deux textes indiens et un singhalais. Les deux textes septentrionaux étaient probablement écrits en sanscrit ou en quelque prākrit septentrional (1). Le troisième est appelé texte *brāhmī* (sanscrit) par l'auteur du premier catalogue du Tripiṭaka chinois (environ A. D. 500). Ceci ne prouve rien, car les Bouddhistes chinois distinguent rarement entre le sanscrit et les dialectes (2). Mais il est très curieux d'observer que la traduction (α) présente plusieurs mots qui indiquent une origine tantôt sanscrite, tantôt pālie. Par exemple, nous lisons *raṭṭha*, *davya*, au lieu de *rāṣṭra*, *dravya ; pajjunti*, au lieu de *pradyotanti* ; — mais, d'autre part des noms propres comme *Vaṅgīça*, *Çakuna*, *Çukra*, *Kṛṣṇa*, *Īçvara*. En outre, elle a des leçons comme *loha* au lieu de *lobha* (dans d'autres textes) ; *sādhu* au lieu de *kacci ; yaso* ou *yaças* au lieu de *paññā* (3). Les deux premières de ces leçons paraissent indiquer plutôt un manuscrit singhalais qu'un manuscrit sanscrit. J'incline à croire que l'original était en pāli, et que le traducteur, brahmane par naissance et Mahāyāniste par foi, a donné les noms pālis en forme sanscrite, ainsi que fait Max Müller dans sa traduction du Dhammapada. Il y a d'autres faits qui confirment cette hypothèse. Fā-hien, en coopération avec Buddhabhadra, traduisit les textes qu'il avait obtenus à Pāṭaliputra, mais non point ceux de Ceylan. Parmi les premiers, nous avons

(1) Voir Pischel, *Bruchstücke.... aus Idykutšari*. Sitzungsberichte d. K. P. A. d. W., 1904, p. 807, 1138.

(2) Voir Kern, *Manual*, p. 8, n. 1 ; Barth, (*Journal des Savants* 1898) Le pélerin chinois I-tsing, p. 29, 41.

(3) M. Anesaki est, ici, un peu trop sommaire (L. V. P.)

une rédaction plus étendue du Mahāparinirvāṇa-sūtra, le Mahāsaṁghika-vinaya, le Saṁyukta-abhidharmahṛdaya-sūtra ; parmi les seconds, le Jātaka, le Dīrghāgama, le Saṁyuktāgama, et le Mahīçāsaka-vinaya. Le Jātaka et le Dīrghāgama ne furent point traduits. Pour le Mahīçāsaka-vinaya, il fut traduit en 423 par un moine de Caboul, Buddhajīva, et quant au Saṁyukta, Guṇabhadra, qui avait été autrefois à Ceylan, s'en occupa avec succès. Généralement parlant, le Vinaya des Mahīçāsakas est, parmi les quatre traditions conservées en Chine, le plus proche du Vinaya pāli. Nous pouvons donc dire que ces textes apportés par Fā-hien, et négligés par lui, étaient ou propres ou alliés à la branche méridionale de la tradition.

Entre les deux versions chinoises du cinquième siècle, il y a une assez remarquable concordance aussi bien pour la disposition de la matière que pour les textes pris isolément. Les textes du Sagātha-vagga sont, dans la version de Guṇabhadra (α), dispersés parmi les textes en prose. Mais l'autre version (β) jette une belle lumière sur l'ordre des textes. Les sūtras correspondants sont, dans les deux recueils, presque dans le même ordre ; et si l'on modifie l'ordre des fascicules de α d'après celui de β, on voit que les textes sont organisés en groupes (*saṁyuktas*). On a, de la sorte, dans l'un et dans l'autre, treize groupes (voir le tableau). Dans l'ensemble, α contient 307 sūtras, dont trente manquent dans β ; tandis que β en contient 280, dont quatre manquent dans α. Si l'on considère ce fait que onze sūtras de β et douze de α sont divisés en dix-neuf dans le pāli, et si l'on introduit cette méthode de division dans les versions chinoises, nous avons, finalement, 318 sūtras Sagātha. De ceux-ci, 95 manquent en pāli. Parmi les 271 sūtras Sagātha, 223 sont identifiés, complètement

ou partiellement, avec le chinois. Mais 21 suttas pālis et 26 chinois se rencontrent, en entier ou en partie, dans d'autres passages. Soient 27 suttas pālis manquant en chinois, et 69 sūtras chinois manquant en pāli.

Cette seule énumération permet de constater l'accord très sensible des deux traditions. Elles descendent, à coup sûr, d'une seule et même source ; mais la déviation semble assez ancienne.

Voici quelques uns des résultats de la comparaison de ces traditions. Le groupe qui montre le meilleur accord, c'est le Bhikṣuṇī-saṁyukta (V. en pāli et VII. en chinois). Il contient, de part et d'autre, douze sūtras. Si l'on compare quelques uns de ces Bhikkhuṇī-suttas avec les textes correspondants dans les Therī-gāthās, il y a quelques passages où les mêmes stances sont, dans les deux livres, prononcées par différentes personnes. Les textes chinois du Saṁyukta s'accordent donc avec le Saṁyutta pāli. Cependant, dans des passages déterminés, par exemple Cālā-sutta (V. 6, 2), où les questions de Māra sont réduites en prose dans le Saṁyutta, mais conservées en vers dans les Therī-gāthās, le chinois s'accorde avec ces dernières. Dans le même sutta, les Therī-gāthās lisent *sambuddho aparājito* (1) au lieu de *buddho* dans le Saṁyutta (V. 6. 3). Ici, le chinois lit : « le vénérable Muni aux yeux de la sagesse » — il est donc plus voisin des Therī-gāthās. Dans le même sutta (V. 6. 4), où un vers manque dans les Gāthās, le même vers manque dans le chinois. Dans l'Uppalavaṇṇā (V. 5. 3) le Saṁyutta lit *bhikkhuṇi* et *sālamūle*, au lieu de *pādapam* et *rukkhamūle* respectivement dans les Gāthās (2). Ici α s'accorde avec le Saṁyutta, et

(1) *appatipuggalo* dans P. T. S. (L. V. P.)

(2) *Supupphitaggam upagamma pādapam ekā tuvam tiṭṭhasi rukkhamūle.*

β avec les Therī-gāthās. De pareils exemples se rencontrent aussi dans les autres groupes. Dans le Kasi-sutta (Brāhmaṇa-saṁyutta, 2. 1) le récit de la conversion de Kasi-Brāhmaṇa vient tout de suite après les stances (VII, 2, 1, 12). Au texte correspondant du Sutta-Nipāta, on insère un épisode suivant lequel il jeta des aliments dans l'eau : α et β s'accordent avec le Sutta-Nipāta. — Au Vaṅgīsa-saṁyutta (VIII. 12), les vers prononcés par Vaṅgīsa à l'éloge de Bouddha ne contiennent pas d'allusion aux Quatre Vérités et à l'Octuple chemin, qu'on trouve dans les Therī-gāthās (v. 1258-1260) : ici les versions chinoises s'accordent avec les Therī-gāthās. Voici les textes correspondants :

Pāli	*Chinois*
sudesitā cakkhumatā	Bhagavat bien révèle
buddhenādiccabandhunā	Le rejeton de la tribu du soleil prêche
cattāri ariyasaccāni	[Il] ouvre la porte de délivrance
anukampāya pāṇinaṁ.	A cause des créatures aveugles-nées

Suit dans les deux textes l'explication des Vérités.

On lit, Uppalavaṇṇā-sutta (V. 5), des stances dont voici la traduction par M. Windisch :

Ich verschwinde hier,
Oder ich gehe in deinen Leib ein,
Selbst in deiner Augenwimper
Mich befindend wirst du mich nicht sehen !

La fin du passage présente une variante : *tiṭṭhantiṁ maṁ na dakkhasi* et *tiṭṭhantaṁ*. Selon la première leçon

(fém.), c'est la religieuse qui parle ; selon la seconde (masc.), c'est le diable : il y aura donc deux interprétations : la religieuse gronde le diable, ou le diable menace la religieuse. Le chinois ne distingue pas les genres, mais les versions chinoises font parler ici le diable, selon la leçon *tiṭṭhantaṁ*.

A part ces divergences, qui ne résultent ni de l'erreur, ni de l'arbitraire des traducteurs chinois, il y a dans quelques passages parfaite concordance. Voici un exemple :

Chinois.	son	esprit	pas	faire
Pāli.	tassa	manasā	na	kayirā
Chinois.	méchant	et	corps	bouche
Pāli.	pāpaṁ	vā	kāyena	vacasā
Chinois.	monde		cinq désirs	
Pāli.	sabbaloke		kāme	
Chinois.	entièrement vide		bonne sagesse	
Pāli.	pahāya		satimā	
Chinois.	bon contrôle de pensée		pas	
Pāli.	sampajāno		na	
Chinois.	être intime		toutes peines	
Pāli.	sevetha		dukkhaṁ	
Chinois.	pas juste		chose jointe	
Pāli.	anattha-		saṁhitaṁ.	

Ce texte est rendu si littéralement en chinois qu'on ne pourrait pas le comprendre sans l'aide du pāli (1).

Voici un autre exemple (VII, 1, 8, 5) où la traduction

(1) = Qu'il ne commette le mal ni avec la pensée, ni avec le corps, ni avec la voix. Rejetant tous les désirs relatifs au monde, doué de mémoire et d'attention, qu'il ne pratique pas [des actions] douloureuses et funestes.

s'accorde, *pāda* pour *pāda*, avec le pāli, quoique l'ordre des *pādas* soit un peu différent :

Pāli.	*Chinois.*
Pubbe nivāsaṁ yo vedi	Qui sait bien sa destinée céleste,
Saggāpāyañ ca passati	voit le ciel naître et malrecours,
Atho jātikkhayaṁ patto	atteint l'extinction de la vie de passion,
Abhiññāvosito muni,	c'est le sage qui a la détermination de la sagesse,
Etāhi tīhi vijjāhi	il est pourvu de trois espèces de sagesse,
Tevijjo hoti brāhmaṇo.	c'est un brahmane à trois espèces de sagesse (1).

Ce sont là quelques uns des résultats de ma comparaison. Je dois m'en contenter pour l'instant. Quant aux sūtras existant dans les versions chinoises et manquant au pāli, et quant aux relations des deux traditions, j'espère publier prochainement mon œuvre en entier.

---

(1) Qui connaît ses anciennes existences et voit le ciel et l'enfer, ayant atteint l'extinction des naissances, sage accompli dans les pouvoirs surnaturels ; par ces trois sciences on est un brahmane à trois sciences.

II. *Correspondance des Sūtras du Sagātha-varga du Saṁyuktāgama chinois avec les textes pālis.*

S. N. = Saṁyutta Nikāya
S. V. = Sagātha-vagga du même.
A. N. = Aṅguttara Nikāya
M. N. = Majjhima Nikāya

	Text β.			Text α.	Pāli.		
	Fasc.	Sūtra	F	S.			
	I	1.	**38**	1.	S. N.	XXI.	5
	»	2.	»	2.	»	»	6
	»	3.	»	3.	»	XVII	35
	»	4.	»	4.			
	»	5.	»	5.	S. N.	XXI	8
	»	6.	manquant				
	»	7.	»	6.	S. N.	XXI	9
Bhikshu-saṁyukta.	»	8.	»	7.	»	»	7
	»	9.	»	8.	»	»	4
	»	10.	»	9.	»	»	10
	»	11.	»	10.			
	»	12.	»	11.	A. N.	III	79
	»	13-15.	»	12-14.			
	»	16.	»	15.	M. N.	Aṅgulimāla	
	»	17-19.	»	16-18.			
	»	20-22.	**39**	1-3.			
	II	1.	»	4.	S. V.	IV	1. 9
	»	2.	»	5.	»	»	1. 10
	»	3.	»	6.	»	»	2. 5
	»	4.	»	7.	»	»	1. 7
	»	5.	»	8.	»	»	2. 1
	»	6.	»	9.	»	»	1. 6
	»	7.	»	10.	»	»	2. 3
	»	8.	»	11.	»	»	3. 3
	»	9.	»	12.	»	»	3. 4 & 5
	»	10.	»	13.	»	»	1. 2 & 3
Mārasaṁ.				14.	»	»	1. 1
				15.	»	»	2. 8
				16.	»	»	1. 4
				17.	»	»	2. 4
				18.	»	»	2. 10
		manquant		19.	»	»	3. 1
				20.	»	»	3. 2
				21.	»	»	2. 2
				22.	»	»	2. 6
				23.	»	»	2. 7

	F.	S.	F.	S.				
	II	11.	**40**	1.	......	S. V.	XI	2. 1
	„	12.	„	2.	......	„	„	2. 3
	„	13.	„	3.	......	„	„	2. 2
	„	14.	„	4.	......	„	„	3. 2
	„	15.	„	5.	......	„	„	3. 4 & 5
	„	16.	„	6.	......	„	„	1. 5
	„	17.	„	7.	......	„	„	1. 4
	„	18.	„	8.	......	„	„	2. 9
	„	19.	„	9.	......	„	„	2. 8
	„	20.	„	10.	......	„	„	2. 10
Çakrasarih.	III	1.	„	11.	......	„	„	1. 1
	„	2.	„	12.	......	„	„	10 & 9
	„	3.	„	13.	......	„	„	3. 1
	„	4.	„	14.	......	A. N.	III	37
	„	5.	„	15.	......	S. V.	XI	3. 3
	„	6.	„	17.	......	„	„	1. 7
	„	8.	„	16.	......	„	„	1. 8
	„	7.	**46**	1.				
	„	9.	„	2.	......	„	„	2. 4
	„	10.	„	3.	......	„	„	2. 6
	„	11.	„	4.	......	„	III	1. 1
	„	12.	„	5.	......	„	„	3. 2
	„	13.	„	6.	......	„	„	1. 4
	„	14.	„	7.	......	„	„	1. 5
	„	15.	„	9.	......	„	„	1. 7
	„	16.	„	8.	......	„	„	1. 6
	„	17.	„	10.	......	„	„	2. 9
	„	18.	„	11.	......	„	„	2. 10
	„	19.	„	12.	......	„	„	1. 9
	„	20.	„	13.	......	„	„	1. 10
Kośalasarih.	IV	1.	„	14.	......	„	„	2. 4
	„	2.	„	15.	......	„	„	2. 5
	„	3.	„	16.	......	„	„	2. 8
	„	4.	„	17.	......	„	„	2. 7
	„	5.	„	18.	......	„	„	1. 3
	„	6.	**42**	1.	......	„	„	3. 4
	„	7.	„	2.	......	„	„	3. 1
	„	8.	„	3.	......	„	„	3. 5
	„	9.	„	4.	......	„	„	2. 1
	„	10.	„	5.	......	„	„	2. 2
	„	11.	„	6.	......	„	„	2. 3

	F.	S.	F.	S.	
	IV	12.	**42**	7.	...... S. V. VII 1. 3
	»	13.	»	8.	...... » » 1. 2
	»	14.	»	9.	
	»	15.	»	10.	...... » » 1. 4
	»	16.	»	11.	...... » » 2. 6
	»	17.	»	12.	...... » » 1. 5
	»	18.	»	13.	...... » » 2. 2
	»	19.	»	14.	...... » » 1. 1
	»	20.	»	15.	...... S. Nip. Māgha
	»	21.	»	16.	...... S. V. VII 1. 7
	V	1.	»	17.	...... » » 1. 8
	»	2-3.	»	18-19.	
	»	4.	manquant		...... S. V. I 5. 1
	»	5.	IV	1.	...... » VII 2. 9
	»	6.	»	2.	...... A. N. IV 39
	»	7.	»	3.	...... » » 40
	»	8.	»	4.	
	»	9.	**44**	1.	
Brāhmaṇa saṁ.	»	10.	»	2.	...... S. V. VII 1. 10
	»	11.	»	3.	
	»	12.	»	4.	...... » » 2. 3
	»	13.	»	5.	...... » » 2. 7
	»	14.	»	6.	...... » » 2. 8
	»	15.	»	8.	...... M. N. Vatthūpama
	»	16.	»	7.	...... S. V VII 1. 9
	»	17.	»	9-10.	...... » » 1. 6
	x*	1.	IV	5.	...... » » 2. 5
	»	2.	»	6.	(dernière stance)
					...... S. V II 1. 4
					(= S. Nip. Sela v. 21-22)
	»	3.	»	7.	...... S. V. XI 2. 7. 4
	»	4.	»	8.	...... A. N. V 179
	»	5.	»	9.	...... S. V. VII 2. 4
	»	6.	»	10.	...... » » 2. 10
	»	7.	»	11.	...... » » 2. 1
	»	8-9.	»	12-13.	
	»	10.	»	14.	...... A. N. IV 39.
	»	11.	»	15.	...... S. Nip. Vasala

* Ajouté à la fin du fascicule XIII par les éditeurs de l'édition japonaise d'après le « larger text » (?).

	F.	S.	F.	S.				
Brahma saṁ.	VI	1.	**44**	11.	......	S. V.	VI	1. 2
	»	2.	»	12.	......	S. N.	**47**	18
	»	3.	»	13.	......	S. V.	VI	2. 1
	»	4.	»	14.	......	»	»	2. 3
	»	5.	»	15.	......	»	I	4. 7
	»	6.	»	16.	......	»	VI	1. 7-9
	»	7.	»	17.	......	»	»	1. 6
	»	8.	»	18.	......	»	»	1. 4
	»	9.	»	19.	......	»	»	1. 5
	»	10.	»	20.	......	»	»	2. 5
Bhikṣuṇī saṁ.	»	11.	**45**	1.	......	»	V	1
	»	12.	»	2.	......	»	»	2
	»	13.	»	3.	......	»	»	3
	»	14.	»	4.	......	»	»	5
	»	15.	»	5.	......	»	»	10
	»	16.	»	6.	......	»	»	9
	»	17.	»	7.	......	»	»	4
	»	18.	»	8.	......	»	»	6
	»	19.	»	9.	......	»	»	7
	»	20.	»	10.	......	»	»	8
Vaṅgīśa saṁ.	VII	1.	»	11.	......	»	VIII	11
	»	2.	»	12.	......	»	»	9
	»	3.	»	13.	......	»	»	6
	»	4.	»	14.	......	»	»	10
	»	5.	»	15.	......	»	»	7
	»	6.	»	16.	......	»	»	2
	»	7.	»	17.	......	»	»	4
	»	8.	»	18.	......	»	»	1
	»	9.	»	19.	......	»	»	3
	»	10.	»	20.	......	»	»	12
	»	11.	»	21.	......	»	»	5
	manquant		»	22.	......	»	»	8
	»	12.	»	23.				
	»	13.	»	24.	......	S. Nip. Vaṅgīśa.		
	»	14-15.	**36**	1-2.				
Devātā sam. (I)	VIII	1.	»	3.	......	S. V.	I	1. 10
	»	2.	»	4.	......	»	»	1. 9
	»	3.	»	5.	......	»	»	5. 7
	»	4.	»	6.	......	»	»	5. 2
	»	5.	»	7.	......	»	II	3. 3
	»	6.	»	8.	......	»	I	6. 3

Devatā sam. (I)

F.	S.	F.	S.				
VIII	7.	**36**	9.	......	S. V.	I	1. 3
»	8.	manquant		......	»	»	1. 4
»	9.	»	10.	......	»	»	1. 5
»	10.	»	11.	......	»	»	1. 6
»	11.	»	12.	......	»	»	2. 2
»	12.	»	13.	......	»	»	6. 4
»	13.	»	14.	......	»	»	2. 3
»	14.	»	15.	......	»	»	2. 4
»	15.	»	16.	......	»	»	8. 4
»	16.			......	»	»	7. 10
»	17.	»	17.	......	»	»	7. 2
»	18.	»	18.	......	»	»	7. 4
»	19.	»	19.	......	»	»	7. 8
»	20.	»	20.	......	»	»	7. 6
»	21.	»	21.	......	»	»	8. 3
»	22.	»	22.	......	»	»	6. 9
»	23.	»	23.	......	»	»	6. 1
»	24.	»	24.	......	»	»	6. 6
»	25.	»	26.	......	»	»	6. 5
»	26.	»	25.	......	»	»	6. 7
»	27.	»	27.	......	»	»	6. 8
»	28.	»	28.	......	»	»	7. 1
»	29.	»	29.	......	»	»	6. 10
»	30.	»	30.	......	»	»	8. 2
IX	1.	**22**	1.	......	»	»	2. 1
»	2.	»	2.	(questions)	S. V.	X	2. (§ 2)
»	3.	»	3.	......	»	I	2. 8
»	4.	»	4.	......	»	»	1. 7
»	5.	»	5.	......	»	»	1. 8
»	6.	»	6-7	......	»	III	5.
»	7.	»	8.	......	»	II	1. 9
»	8.	»	9.	......	»	I	2. 9
»	9.	»	10.	......	»	II	2. 8
»	10.	»	11.	......	»	I	3. 1
»	11.	»	12.	......	»	»	5. 6
»	12.	»	13.	......	»	»	3. 9
»	13.	»	24.	......	»	»	3. 3
»	14.	»	25.	......	»	»	2. 7
»	15.	»	23.	......	»	»	2. 6
»	16.	»	26.	......	»	»	3. 7
»	17.	»	27.	......	»	»	3. 10
manquant		»	28.	(vers)	»	X	12 (§ 12)

	F.	S.	F.	S.				
	IX	18.	**48**	3.	(vers).	S. V.	II	2. 5
	„	19.	„	2.	......	„	I	1. 2
Devatā (I)	„	20.	„	1.	......	„	„	1. 1
	„	21.	**22**	21.	......	„	II	2. 7
	„	22.	„	22.				
	„	23.	„	14.	......	„	I	3. 8
	„	24-25	„	15-16.				
	„	26.	„	17.	......	„	X	8
Upāsaka saṁ.	„	27.	„	18.	(partiellement)	„	II	2. 10
	„	28.	„	19.				
	„	29.	„	20.	......	„	„	3. 4
	X	1-2.	**48**	4-6.	(vers).	„	I	4. 10 (§ 3)
	„	3.	„	7.	......	„	„	4. 10
	„	4.	„	8.	......	„	„	4. 9
	„	5.	„	9.	......	„	„	3. 2
	„	6.	„	10.	......	„	II	3. 3
	„	7.	„	11.	......	„	I	4. 5
	„	8.	„	12.	......	„	VI	1. 9 & 10
	„	9-10.	„	13-14.				
	„	11.	„	15.	......	„	I	3. 4
	„	12.	„	16.	......	„	X	12 (§3)
	„	13-14.	„	17-18.				
	„	15.						
Devatā (II)	(première moitié)		„	19.	......	„	I	8. 1
	(seconde moitié)		manquant		......	S. V.	I	4. 6 (2de moitié)
	„	16.	„	20.	......	„	„ „	„ (1re moitié)
						„	„ „	4
	„	17.	„	21.	......	S. V.	I	4. 1
	„	18.	„	22.	......	„	„	4. 2
	„	19.	„	23.	......	„	„	4. 8
	XI	1.	„	24.	......	A. N.	IV	48
	„	2.	„	25.	......	S. V.	III	2. 9 (§ 4 & 6)
	„	3-4.	„	26-27.				
	„	5-8.	**49**	1-4.				
	„	9.	„	5.	......	„	I	2. 10 (§ 22)
	„	10.	„	6.				
	„	11.	„	7.	......	„	X	1.
	„	12.	manquant		......	„	„	2.
Devaputra saṁ.	„	13.	„	8.	......	„	II	2. 3
	„	14.	„	9.	......	„	„	3. 1
	„	15.	„	10.	......	„	„	2. 1
	„	16.	„	11.	......	„	„	2. 2

	F.	S.	F.	S.				
Devaputra saṁ.	XI	17.	**49**	12.	......	S. V.	II	1. 7
	»	18.	»	13.	......	»	»	3. 9
	»	19.	»	14.	......	»	»	3. 6
	»	20.	»	15.	......	»	»	3. 10
	»	21.	»	16.	......	»	»	1. 3
	»	22.	»	17.	......	»	»	1. 4
	»	23.	»	18.	......	»	»	1. 5
	»	24.	»	19.	. (vers).	»	I	1. 5
	»	25.	»	20.	......	»	II	1. 6
	»	26.	»	21.	......	»	X	3. (§ 12)
	»	27.	»	22.	......	»	II	2. 4
	»	28.	»	23.	......	»	»	2. 5
	»	29.	»	24.	......	»	»	1. 2
	»	30.	»	25.	......	»	»	1. 1
Yakṣa saṁ.	XII	1.	»	26.	......	»	XX	4.
	»	2.	»	27.				
	»	3.	»	28.	......	»	»	6.
	»	4.	»	29.	......	»	»	7.
	»	5.	»	30.				
	»	6.	»	31.	......	»	»	3.
	»	7.	**50**	1.	......	»	»	5.
	»	8.	»	2.	......	»	»	12.
	»	9.	»	4.	......	»	»	11.
	»	10.	»	3.	......	»	»	9 & 10.
	»	11.	»	5.	......	S. Nip. Hemavata.		
	»	12.	»	6.				
Vana saṁ.	XX	1.	»	7.	......	S. V.	IX	4
	»	2.	»	8.	......	»	»	2.
	»	3.	»	9.	......	»	»	1.
	»	4.	»	10.	......	»	»	11.
	»	5.	»	11.	......	»	»	12.
	»	6.	»	12.	......	»	»	6.
	»	7.	»	13.	......	»	»	10.
	»	8.	»	14.	......	»	»	14.
	»	9.	»	15.	......	»	»	3.
	»	10.	»	16.	......	»	»	9.
	»	11.	»	17.				
	»	12.	»	18.	......	»	»	7.
	»	13.	»	19.	......	»	»	13.
	»	14.	»	20.	......	»	»	8.
	manquant.		»	21-37.				

α. = traduction de Guṇabhadra (435-443).
β. = traduction fragmentaire d'un traducteur inconnu, circa 386-431.

BODHISATTVA-BHŪMI

A TEXT-BOOK OF THE YOGĀCĀRA SCHOOL.

An English Summary with notes and illustrative extracts from other Buddhistic works

BY

CECIL BENDALL and LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

Materials (1) Cambridge University Library, Add. 1702, described in Cat. Buddh. Skt Mss. pp. 191 sqq., pp. XXXIX sqq., Plate I. 1. — Cf. Bühler, Ancient Palm-leaves (Anecd. oxon.) pp. 71 sqq.

The Ms. is defective at the beginning of ch. I, and hare our Sanskrit equivalents are taken from the originals of the same Tibetan words occurring later in the chapter, where practicable references to the leaves of the Ms. are given in the margin.

(2) The Tibetan version of the text, Tandjur, Mdo, 51.

(3) The Tibetan version of the commentary (*vṛtti*) by Guṇabhadra, Mdo, 54. $_{162}$ sqq.

Prefatory note by Prof. Bendall.

The first description of the Ms. now summarized was given by myself in 1884 in my Cambridge Catalogue. The disturbed state of the leaves, a large proportion of which have lost their numbers, rendered this description very imperfect. A brief description of the book, or collection of works of which this book forms a part, was given by Nanjio in his Catalogue of the Chinese Tripiṭaka as nº 1170. In the work here described, Mr U. Wogihara identified from my description the Chinese version of the Bodhisattvabhūmi. He spent several of the early months of 1904 at Cambridge in making a copy of the Sanskrit text. This copy being, as he had explained, for private study, I asked him to follow the precedent of his countrymen Nanjio and Kasawara when copying Sanskrit Mss. in England, namely, to copy in duplicate. This he very kindly did for me; and the excellent result has been that I have been able to invoke the aid and special knowledge of my friend Professor de la Vallée Poussin in making the following abstract; — of which indeed he has done the greater share. Mr Wogihara's arrangement of the leaves was made in surprisingly short time, and showed indeed considerable previous knowledge of the subject-matter. To have arranged the leaves from an examination of the Ms. even with the aid of the Tibetan version would have been a task possible for us, but lengthy and laborious.

I must also bear testimony to Mr Wogihara's skill in deciphering the book. Twenty years ago, before palaeographic apparatus was what it now is, I realized (as some of my misreadings show) the difficulty of dealing with a Ms. like the present, well written indeed originally, but often broken away and faint. It is only comparatively seldom that a careful reexamination of every passage now summarized has led us to revise his readings, and our debt to him under this head also is correspondingly great.

C. B.

[The whole work is divided into three books, each called a *yogasthāna*. The main topics of the several Chapters are noticed in the introductory portion of Ch. i., to which we have added references; so that a general outline seems to be unnecessary].

BOOK I.

Chapter (*paṭala*) i.

A. *Preliminary remarks to the whole work.*

The following are the ten principles to be brought to make up the path of a Bodhisattva of the Great Vehicle (Mahāyāna) together with the fruit thereof. They are : 1. *ādhāra* (the subject of the whole of Bk I) ; 2. *liṅga* (II. i) ; 3. *pakṣa* (II. ii) ; 4. *adhyāśaya* (II. iii) ; 5. *vihāra* (II. iv) ; 6. *upapatti* (III. i) ; 7. *parigraha* (III. ii) ; 8. *bhūmi* (III. iii) ; 9. *caryā* (III. iv) ; 10. *pratiṣṭhā* (III. vi).

There are three principles which we term the 'supports' (*ādhāra*) of a Bodhisattva.

These are : (1) *svagotra* ' his own breeding '. Relying on his ' breeding ' the Bodhisattva is capable (*bhavya*) of full and perfect Enlightenment (*samyak-sambodhi*). This ' breeding ' is called the ' support ' of such capability (*bhavyatā-ādhāra*). [What is meant by ' breeding ' will be described in the non-introductory portion (B) of the present chapter].

(2) *prathama-cittotpāda* ' first production of the thought of Enlightenment [1], in virtue of which the Bodhis. practises the six ' Perfections ' (*pāramitā*).

Thus the ' first production of the thought ' is said to be the ' support ' of the carrying out of the conduct of a Bodhis. (*bodhisattvacaryāprayoga-ādhāra*).

---

(1) See Daśabhūmaka- s. ap. Śikṣās. 8. $_8$ and Bodhic. III. 3 *cittotpādasamudrān*. — *citta* means more than ' thought '; it often denotes what we, especially in religious language, call ' heart '. « No term *misfits* cittam less than ' thought ' unless it be ' heart ' » Mrs Rh. Davids, tr. Dh. sṇi p. 9. The word is discussed later on.

(3) *bodhisattvacaryā-prayoga* or *sarve bodhipakṣika-dharmāḥ*, principles conducive to Enlightenment. This last is said to be the ' support ' of the full achievement of Enlightenment.

If breeding is wanting [1], one remains incapable (*abhavya*) of Enlightenment, even if the second and third ' supports ' are realized. But ' breeding ' by itself and alone is a ' support '. In case of the absence of *cittotpāda* and of conduct (*caryā*, or *yatna* ' exertion '), the Bodhis. possessed of ' breeding ' does not quickly realize Enlightenment ; but he does so, if they are present.

' Breeding ' is described not only as a ' support ' but also as a ' resource ' (*pratisaraṇa*), ' motive ' (*hetu*), ' site ' (*āśraya*), ' basis ' (*adhiṣṭhāṇa*), ' preliminary ' (*pūrvaṃgama*), ' abode ' (*sthāna*).

CHAPTER. i. (contd : *main topic of chapter*)

B. ' Breeding ' (*gotra*)

(1) ' Breeding ' is either (α) ' innate ' i. e. characterized by some distinguished excellence in the faculties [2] (*indriya-* or *āyatana-viśiṣṭatva*) and acquired previously to the present birth in the chain of former existences ; or (β) ' perfected ', i. e. acquired in the present birth by amplification of a former « root of merit » (*kuśalamūla*).

(2) ' Breeding ' may be (whatever its origin, 1α or 1β, in the ' seed-state ' or in the ' fruit-state ' (*bīja*, *phala*). In the first case it is called subtle, (*sūkṣma*), in the second gross (*sthūla*). [In other

---

(1) *agotrakaḥ* M. Vyutp. 61. 5. — We shall see infra (III. iii. Init.) that the *gotrabhūmi* (M. Vyutp. 50. 2) and the *adhimukticaryābhūmi*. (M. Vyutp. 32) are in relation with the *pramuditāvihāra*. Observe that M. Vyutp. § 50 is entitled *śrāvakabhūmayaḥ*.

(2) See below p. 5.

(3) The terms ' natural ' und ' perfected ' are suggested by the context. The Tibetan, our only authority in this passage, has *raṅ-bzhin-gyi* (sic) *gnas-pa*=*prākṛtaṃ sthānam* or *prakṛti-stha* ; and *yaṅ-dag-par bsgrubs* = *saṃsiddha*.

words, it has to be brought to the fruit-stage by *ādhāras* 2 and 3, *cittotpāda*, *caryā*].

(3) The ' breeding ' of the Bodhisattva is ' noble ' (*ārya*) and ' unsurpassed ' (*anuttara*), being superior to that of either the « Disciples » (*śrāvaka*) or of the Pratyekabuddhas.

The ' breeding ' of these last two is free from ' sin-obstacle ' (*kleśāvaraṇa*), but not from ' mental obstacle ' (*jñeyāvaraṇa*) [1]. The Bodhisattva's ' breeding ' is free from both.

Besides this there is a group of four points in which the Bodhis. is superior to the other two communities (' Disciples ' und ' Pratyekabuddhas ').

(1) as to *faculties* : the ' Disciples ' have weak faculties (*mṛdu*), the Pratyekas moderate (*madhya*) and the Bodhis. keen (*tīkṣṇa* or *adhimātra* : Tib. rno-ba).

(2) as to *siddhi* or ' perfections '. Those of the two first classes are for their own good, while these of the Bodhis. are both for their own good and for that of all other creatures, be they gods or men.

(3) as to ' skill ' (*kauśala*). The other two classes are skilled, it is true, in the elements both metaphysical and physical, as we should say, the senses and their objects (*skandha*, *dhātu*, *āyatana*), the ' causal nexus ' (*pratītya-samutpāda*), the fitness of things (*sthāna* and *asthāna*) and the Four Truths. The Bodhis. are skilled in all knowledge beside.

(4) as to the ultimate result (*phala*) to be obtained, the first two classes gain Enlightenment, but the last gains Full and Perfect Enlightenment.

There are six marks (*liṅga*) for testing the breeding of a Bodhis. which are the group of the Six ' Perfections ' (*pāramitās*). They

---

(1) See Dh.-sgr CXV., and infra Bbh. I. vi. 34 a, fin. (*karma°*, *kleśa°*, *vipākāvaraṇa*). The opinion of Candrakīrti does not agree with the Yogācāra-teaching, as he admits that the *svabhāva-abhāva-darśana*, « the view of the non-existence of the own nature » — which is essentially the remover of the *jñeyāvaraṇa* —, is not the exclusive granting of Bodhisattvas. (Madhyamaka avatāra, Commentary ad I. 8, see the note at the end of chapter ii.

are merely rough[1] and inferential[2], it is true; and it is only Buddhas who can see, as with direct vision, the facts of each case.

[The description of the six *pāramitās* (Tib. fol. 5a-7b = Sk. 5a) is here omitted as containing nothing peculiar to the Yogācāra-school and because these *pāramitās* are described in detail later on, chapters ix-xiv]

Since 'breeding' in Bodhisattvas is by nature *(prakṛtyā)* associated with all these qualities and is otherwise preeminently good and pure, therefore it is a necessary condition to the attainment of a Tathāgata's rank (*tathāgatapada*).

But the four 'depravities' (*upakleśa*) are destructive of the good principles (*śukladharma*, i. e. *pāramitā*) and by their operation the Bodhis. is liable to be reborn in a state of perdition (*apāya*). Nevertheless 'breeding' makes a great difference between his case and that of ordinary persons doomed to perdition. For him such a doom seldom occurs, or is short and mild in intensity, yet resulting in his being touched at heart (i. e. contrite[3]) and feeling [5 b] compassion for his fellow-sufferers.

The four depravities are: (1) acute depravity (*tīvrakleśatā*) and depravity of the very senses (*āyatanakleśatā*), resulting from negligence followed by persistance in sin; (2) bad companionship (*pāpamitrasaṃśraya*); (3) want of independance (*asvātantrya*) and consequent unsteadiness under the influence of 'beggars and crowned heads'[4] (4) anxiety for the necessaries of life *(jīvikāpekṣā*[5]).

---

(1) *audārika* = rags-pa (Sk. 5 a = Tib. 7 b 5). Cf. Pali oḷārika and Lal -v. 269.

(2) *ānumāṇika* (ibid.) — Cp. Subhāṣitasgr. p. 13. $_{14}$ (*Muséon*, IV, 387), *nimittair jñāyate gotraṃ bodhisattvasya dhīmataḥ*.

(3) The word used is the noun *saṃvega* (M. Vyutp. 245, $_{405}$), as to which compare Childers and especially his quotation from Dh. p. 384. — See also Śikṣās. 247. $_{3}$, Jāt. mālā, XXXII in fine, Buddhacar. IV. 55. 90. Bodhic. II. 33. 43, VI. 98, VIII. 7.

(4) *guru, bhartṛ, rāja, cora, pratyarthika*; a list which amusingly recalls Max Müller's words about his Autobiography: « recollections of poets, crowned heads and beggars ».

(5) *apekṣā* here = μέριμνα (Ev. Matth. VI. 31-34).

The Bodhis. though he have ' breeding ', may be precluded from the attainment of Full Enlightenment by [any of] four circumstances : (1) failure to find the Good Friend, (*kalyāṇamitra*) Buddha or Bodhisattva, to teach rightly the right path. (2) perverted understanding (*viparītagrahī viparītaṃ śikṣate*) of the teaching of such an one, even when found ; (3) slackness in the carrying out of the teaching, even when correctly understood and learned ; (4) even when the preceding conditions are fulfilled, want of maturity in the faculties (*aparipakvendriya*), and of completeness in equipment (*aparipūrṇa-sambhāra*)[1], and long-established want of mastery (*aparijaya*)[2] of the principles conducive to Enlightenment.

Chapter ii

Fol. 6. a. 1 = Tib. 8. b. 7.

On *prathama-cittotpāda*.

The second « basis » is the first engendering of the thought [of Enlightenment] (*prathama-cittotpāda*).

The author has divided his subject into seven sections (not numbered by him, and indicated by us in Roman figures), in each of which he considers in subsections (mainly numbered) some aspect of *prathamacittotpāda*, its nature, origin or results.

I. It may be viewed from five standpoints.

(1) As it is the starting-point of the Bodhisattva's good resolutions and involves other such resolutions, its essence (*svabhāva*) is good resolution (*samyak-praṇidhāna*).

(2) It takes the form of aspiration (*prārthanā*) such as : « May I obtain full Enlightenment, save all beings and establish them in *nirvāṇa* [1] and in the knowledge of the Tathāgatas ». When he

(1) *jñāna*°, *puṇya-sambhāra*, Dh.-sgr. CXVII — Comp. *jnāna*°, *dharmasambhāra*, Śikṣās. 191. 4 ; Lal-v. 39.4, Kern, (Geschiedenis...) I. 419, *puṇya*°, *jñāna*°, *śamatha*°, *vidarśana-sambhāra*. — Dh.-sgr. CVI *sambhāraśīla*, *kuśalasaṃgraha*°, *sattvārthakriyā*°.

(2) A new usage ; Tib. og-tu chud-pa.

(1) The text adds to *nirvāṇa* the remarkable epithet *atyanta-niṣṭha*, in the Tibetan *śin-tu-mthar thug-pa* ' quite reaching to the end '. As to this last expression we find in the Tib. commentary (T. Mdo. LIV. 169. a. 4) no explanation.

aspires to Enlightenment for himself and welfare for others, he is said to ' engender thought '.

(3) The ' thought ' has for scope (*ālambana*) the two objects just mentioned.

(4) It precedes the uniting (*sdud-pa* = *saṃcaya*) of all roots of merit conducive to Enlightenment; it tends to destroy the actual transgressions (of thought, word and deed) that abide in all creatures. Therefore it is highly meritorious, auspicious and salutary (*kuśala*, *bhadra*, *kalyāṇa*). Such are its qualities (*guṇa*).

(5) It is superior amongst all good resolutions natural or supernatural (*laukika*, *lokottara*); such is its excellence.

II. Now a fourfold way of viewing *prathama-cittotpāda*:

(1) as taken together with the « entry » (*avatāra-saṃgṛhīta*) [6 b] because simultaneously with it, the (future) Bodhisattva enters (*ātīrṇa*) in to the Great Way leading to Enlightenment (*bodhi*) and obtains the name of *bodhi-sattva*.

(2) as the root (*mūla*) of Enlightenment, because if the ' thought ' be generated, the Bodhis. gradually obtains *Bodhi*, but not otherwise;

(3) as the ' shedding ' of compassion [like tears] (*karuṇā-niṣyanda*) because the Bodhis. engenders it by his compassionate disposition;

(4) as the groundwork (*saṃniśraya*) of a Bodhisattva's discipline.

III. *Prº cittotpāda* is two-fold [in degree]; being either conducive to deliverance [from rebirth] (*nairyāṇika* [1]) or not so (*anairyāṇika*). The first cannot be turned back and goes on continuously, whereas the second *can* be so turned; the turning back, (*vyāvṛtti*) being again two-fold, irrevocable (*ātyantikī*) or the reverse.

IV. There are [A] four occasions (*pratyaya*), [B] four causes, (*hetu*), [C] four forces (*bala*) that lead to the engendering of ' thought '.

---

(1) Cf. M. Vyut. 54. $_{17}$; 63. $_{20}$ (*saṃbodhigāmin*); Mhv. III. 59. $_{14}$ and Pali *niyyānika* : Dh.-sṅi 277, 1288 and Mrs Davids's notes ad locc.; M. Vṛtti, 148. $_{5}$.

A. OCCASIONS.

1) Seeing or hearing of the miraculous power *(prātihārya prabhāva)*[1] of Tathāgata or Bodhisattva, one takes this sight etc. as
[7 a] his constraining motive[2], thus becomes devoted to Enlightenment and engenders the ' thought ' for it.

2) Without such miraculous incitements, one makes a beginning of Enlightenment by studying the Good Law, and the Canon of the Bodhisattvas (*Bodhisattva-piṭaka*) and taking this study as a constraining motive, becomes devoted to the knowledge of the Tathāgatas, with a view to the acquisition of such knowledge.

3) Without study of the Law, one observes that the disappearance[3] of the Good Law is imminent, and the maintenance of it as a power for good becomes his constraining motive for ' thought-production '.

4) Without the apprehension just described, one observes that all creatures are corrupt in their ways[4] and taking the very scarcity of ' thought-production ' as his constraining motive, he himself engenders thought, in the hope that others may learn of him to do likewise.

B. CAUSES.

1) Blessing in ' breeding ' (*gotra-sampad*) ; *i. e.* simply the possession of the *nature* [as yet undeveloped] (*dharmatā*) of a Bodhisattva ;

2) blessing in the matter of friends, fourfold, according as they are : (a) intelligent and orthodox, (b) not leading him to negligence, (*pramāda*) or to (c) moral delinquency (*duścarita*) ; (d) not satisfied with inferior ideals or methods ;

(3) compassion, also regarded as fourfold, according as one sees
[8 a] or endures sufferings, whether ordinary or excessive ;

---

(1) See below I. v.

(2) *darśanaṃ ... adhipatiṃ kṛtvā* (dbaṅ-du byas). — On *adhipati-pratyaya*, see Sarvadarçanas. 20. 8 (French translation, *Muséon*, N. S. II, p. 194, n. 125), M. Vṛtti 76, n. 7, 87, n. 2 ; and below I. viii. fol. 43. a, fin.

(3) *saddharmāntardhānir āmukhā*. A similar eventuality is indicated in the curious prophecy in Vin.-Piṭ., Cullav. X. 1. § 6.

(4) *sattvāśayāḥ.. daśabhir upakleśair upakliṣṭāḥ*.

(4) fearlessness, gradually acquired, from four sources (*kāraṇa*) : (a) nobility of nature (b) knowledge, habit of meditation (*upanidhyāna*) and detailed consideration[1] (c) intense enthusiasm for Enlightenment (d) strong compassion.

C. Powers.

Also fourfold :

1) self-conferred[2], i. e. joy (*ruci*) in Enlightenment, generated by one's own capability (*śakti*) ; 2) conferred by others ; 3) conferred by causes, *hetu ; i. e.*, exercise during previous births *(pūrvako.. abhyāsaḥ)* in good acts connected with the Mahāyāna, followed by hearing the praises of Buddhas and the like ; 4) conferred by practice (*abhyāsa*) long exercise in the present life (*dṛṣṭadhārmika*) beginning with association with the good, hearing the Law and so forth. [8 b]

Observe that (1) and (3) in relation with causes or occasions (*pratyaya*) collectively, produce a strong ' thought '; while (2) and (4) result in thought of insecure growth (*adṛḍhodaya*).

V. Four causes for the turning back of the ' thought '. [Converse of preceding].

VI. Three pairs of principles resulting in the generation of ' thought ', which is durable :

(1) Principles unshared by the world (*lokāsādhāraṇa*) ; (a) embracing humanity like a spouse, (b) absence of defilement resulting from the dangers of such affection ; [9 a]

(2) Two good provisions or purposes (*kalyāṇādhyāśaya*) for beings : (a) for their [spiritual] welfare, (b) for their [bodily] comfort ;

(3) Two practices (*prayoga*) : (a) daily increasing provision for

(1) *pratisaṃkhyāna(balikaḥ)*, Tib. so-so rtog-pa. [Same Tib. equivalent for *pratisaṃkhyā°*, *apratisaṃkhyānirodha*] S. C. D. gives both *pratyavekṣaṇa* and *pratisaṃkhyā[na]* as the equiv. of this word. — *paṭisaṅkhāna-bala* is mentioned in Dh.-saṅ. § 1353, where Mrs Davids suggests « computation ». Here, however, the courage that ' *counts* the cost ' must be meant.

(2) Sk. *adhyātma-bala*, Tib. merely raṅ-gi°.

others ; (b) carrying out *(pratipatti)* such provision with a view to maturing the principles of Buddha in oneself and others.

VII. Three pairs of results when the Bodhisattva has firmly ' generated thought '. — These are :

(1) Two gates *(dvāre)* leading to salutary principles, with practice (a) self-directed (*svārtha*) or (b) directed to others (*parārtha*).

(2) Two great accumulations (*saṃnicaya*) or masses (*skandha*) of salutary principles.

[9 b] The Bodhisattvas' embracing of good principles is to be distinguished, both as to its causes and its results, from the Śrāvakas' and others' capacity for merit.

(3) Two blessings (*anuśaṃsa*) for the Bodhis. who has firmly ' generated first thought '. (a) He becomes at once worthy of reverence, a ' field for [the acquirement of] merit ' (*puṇyakṣetra*) ; (b) He lays hold on holiness that cannot be impaired (*avyābādhya*) by man, beast, or devil. Such holiness affords many advantages : increase of energy derived from breeding *(gotra)* success with charms (*mantrapadāni*), experiences regarding hell [as already described p. 6 above].

Note to Ch. I-II

by Prof. de la Vallée Poussin

According to Candrakīrti's Madhyamakāvatāra (1), there are ten *cittotpādas* (*sems-bskyed-pa*) of a Bodhisattva, each of which is put in connection with a *pāramitā* and with a *bhūmi*, the proper stage for the cultivation of each 'excellent virtue', viz. *pramuditā bhūmi* to which corresponds *dānapāramitā*, *vimalā bhūmi : śīlapāramitā*, etc. (See Dh.-sgr. XVIII, M. Vyutp. 31, 34). The same theory is to be found in the Amṛtakaṇikā (Comm. to Nāmasaṃgīti, 44) *dānāt pramudito yogī śīlavān vimalo bhavet*. The 11th

(1) See Muséon, N. S. I. p. 429. — The Tibetan translation (Tandjour, Mdo XXIII, fol. 264 b) of this important work is to be published in the Bibliotheca Buddhica ; but as this edition will be delayed for some time, it seems useful to give here some extracts of peculiar interest for the Bodhisattvabhūmi. See also the article of M. de Stcherbatskoi, to appear in Muséon, on seventeen *bhūmis* in Āryāsaṅga's Pañcabhūmi.

bhūmi is the *tathāgatabhūmi : jinas tathāgataḥ pratyātmavedya ekādaço bhaved iti* (1).

The Madh. avat. bhāṣya (I. 8) deals with several points connected with the *gotra* of a Bodhisattva, the urgent importance of *caryā*, the relation of the Vehicles. Is the Bodhisattva superior to the ' Disciple '? In what respect? At what stage in his career? We know that Bhavya, the chief of the second branch of the Mādhyamikas, did not agree with Candrakīrti (2), and it is certain that this topic was also a matter of dispute between Mādhyamikas and Yogācāras.

Quotations from Maitreyavimokṣa (3) are first adduced to show that « birth » or « family » is by itself of decisive moment [fol. 271 b 3] : « Just as the son of a king, almost immediately (4) after his birth, being endowed with the royal characteristics, surpasses (5) all the officers, even the old ones, by the greatness of his race ; in the same way, the Bodhisattva almost immediately after the first production of the thought of Enlightenment, being born in the royal family of the Tathāgata(6), surpasses by the power of *Bodhicitta* and compassion, the Disciples and the Pratyekas old in practice ». The same applies to the young Garuḍa-bird (7).

But, as concerns intelligence (*dhī*) the Bodhisattva acquires superiority only when fixed in the *Dūraṁgamā bhūmi* (8).

From Daçabhūmaka : « The young prince, superior as he is to the ministers by his royal majesty, does not, just after his birth, surpass them so far as regards the special power of mind (9) ; but,

(1) From Minaev's own hand copy.

(2) Madhyamakavṛtti ad XVIII, 5 ; see below.....

(3) On this text, see Çikṣāsamuccaya, Index I.

(4) *riṅ-po ma lon-pa.*

(5) *zil-gyis gnon* : to surpass by his brillancy ; but the whole clause seems to be translated by *abhibhū*.

(6) Because he has reached the way conducive to the *bhūmi* of a Tathāgata, i.e. the *Samantaprabhā*.

(7) The strength of the wind raised by his wings (*pakṣa-samīraṇa-vega*) and the extreme purity of his eyes being compared with the thought of Omniscience as a pair of wings, and the extreme purity of intention.

(8) = *dūraṁgamāyāṃ tu dhiyādhika iti* = Madhyamakāvatāra, VI, 8, D ; quoted in Madhyamakavṛtti, *loc. cit.* below p. 14, n. 1.

(9) *raṅ-gi bloi stobs-kyis rnam-par dpyad-pas ni ma yin-no* and

when he is advanced in age, then having produced the strength of his mind, he surpasses all his ministers. Just so the young Bodhisattva, just after producing the thought, surpasses Disciples and Pratyekas by the greatness of his intention (*adhyāçaya*) ; but he does not surpass them, so far as his special power of mind is concerned. He does so, and far excels all their actions, when he is fixed in the seventh stage of a Bodhisattva, by his being fixed in the greatness (2) of the knowledge of his own sphere (*sva-viṣaya-jñāna*) ».

Therefore, from the *bhūmi* called Dūraṁgamā onwards, the Bodhisattva having produced the special power of his mind (*svadhī-sāmarthya*) surpasses Disciples, etc. ; but he does not do so in the inferior *bhūmis*. From this *āgama* it follows that the Disciples, and Pratyekas too [not the Bodhisattvas alone] possess the knowledge of the 'unreality' of all things (*sarvadharmaniḥsvabhāvatā-jñāna*). Otherwise, being deficient in the realization (*parijñāna*) of the *bhāva-svabhāva-abhāva*, even after having relinquished worldly attachment (*laukika rāga*), they would be surpassed, even as concerns the special power of their mind, by a Bodhisattva who has just produced the first thought of Enlightenment (*prathama-cittotpādaka*) ; they would not, just as the Non-buddhists (*bāhya*) do, rid themselves of all the « influences » of the triple element (*tri-dhātv-avacara-anuśaya*) ; they would not, erroneously adhering to the own (i. e. true) nature of form and the like (*rūpādisvarūpam ālambya viparyāsāt*), attain the doctrine of the Un-selfness of the personality (*pudgala-nairātmya*), — as they adhere to the elements (*skandha*) which are the cause of the « superimposition » [of the Self] (*adhyāropa-hetu-skandha ālambanāt*).

It has been accordingly said in the Ratnāvalī : « As long as one accepts (hdzin) the *skandhas*, so long one 'accepts' the self ; from accepting the self follows action, from action follows birth. The three 'paths' (divisions of time, *adhvan*) are without beginning,

below *raṅ-gi blos rnam-par-*. I doubt whether my translation (*svadhī-sāmarthya-vicāre*), exact as it is '*samuccayārthe*', is accurate in detail. Perhaps : « he does not surpass them by the strength of his mind, [i.e] by *discrimen* » (*svadhīsāmarthyena vicāreṇa nābhibhavati*).

(2) *che-ba-la*, not as above *che-ba-ñid*.

end and middle ; the circle of the *saṁsāra*, like the circle produced by the moving of a firebrand, turns round by dependent-causation. As neither 'self', nor 'other', nor 'both' are seen in the three 'paths', the accepting of self will disappear, then action, then birth » ; and again.....

If one ventures to say that this view (*evaṁ... darśana*) of the *niḥsvabhāvatā* is the exclusive possession of the Bodhisattva, it is not so (1) ; because this very doctrine has been stated in respect of Disciples and Pratyekas (2). If one asks « How is that ? (3) », we say : It has been stated, as conclusion (4), in respect of the Bodhisattvas : « The Bodhisattva too having thus seen [i. e. the *svabhāva-abhāva*] desires Enlightenment ; but until full Enlightenment, he adheres to [the exercise of the doctrine of] Pity » etc. ; and [our opinion is confirmed] by the Sūtras taught in the Path of Disciples, in order to remove the sin-hindrance (*kleśāvaraṇa*), for instance : « Form is like a lump of foam, sensation like a bubble on water, name (*saṁjñā*) like a mirage, constituents of being (5) like the plantain-tree, consciousness (*vijñāna*) like a magical delusion ; thus it is said by the Parent of the Sun ».

In this text, by such examples as the lump of foam, the bubble of water, the water in the mirage, the stem (6) of the plantain-tree, the magical delusion, etc., there is investigation of the constituents of being.

Teaching this very opinion [for which we now contend], the master [Nāgārjuna] has said : « By the Great Vehicle Vacuity has been taught as absence of birth ; in the other Vehicle as destruction. Destruction and absence of birth have the same meaning, are

(1) Candrakīrti says in the Madh. vṛtti that he has discussed the opinion of Bhāvaviveka on this topic. But, from Bhāvaviveka's words quoted *in loco*, it seems that the Disciples acquire full knowledge of the internal and external Vacuity. See Buddhist Text Society's edition, p. 126 = fol. 104 b-105 a of the Parisian Ms. used for the Bibliotheca Buddhica edition.

(2) *pratyekabuddhān cādhikṛtyaivam uktatvāt* = *saṅs-rgyas-kyi dbaṅ-du byas-nas de-skad-du gsuṅs-pai-phyir*.

(3) *hdi ji-ltar śes śe-na* : *tat katham iti cet*.

(4) *mjug-thogs kho-nar*. *mjug-thogs* may be equivalent to *mjug-bsdu-ba* = nigamana, upasaṁhāra.

(5) = saṁskāras, see Warren, Buddhism in Translations, p. 116.

(6) *phuṅ-po* = skandha ; the *kadalī* perishes just after giving its fruit.

the truth (tattva) to be patiently contemplated » (1) : and again « In the Kātyāyana-avavāda, Bhagavat, who knows reality and non-reality, has denied both existence and non-existence » (2).

If anyone proceeds to think in a way like this : « Should the *nairātmya* of things be taught by the Vehicle of the Disciples, then the teaching of the Great Vehicle is fruitless », this opinion of his is refuted by reason and by scriptural authority. The Great Vehicle does not teach merely the *dharmanairātmya* ; it teaches the *bhūmi* of the Bodhisattvas, the Pāramitā, the vow (*praṇidhi*), the [doctrine of] pity and the like, the 'application' [of merits, i. e. *pariṇāmanā*], the double equipment, and the incomprehensible nature of things (*acintyadharmatā*).

As it is said in the Ratnāvalī : « The vow, the practice and the 'application' of a Bodhisattva are not taught in the Vehicle of Disciples ; then whence will a Bodhisattva arise ? (3) The aim of one who is fixed in the practice of Enlightenment (4) has not been preached in the Sūtrānta. Let therefore the learned take the preaching from the Great Vehicle ».

It is safe to conclude that the teaching of the Great Vehicle aims at making clear the *dharmanairātmya*, because it proposes to teach it in fully developed detail (5), whilst this doctrine is only briefly indicated in the Vehicle of Disciples. As it has been said by the Master [Nāgārjuna, addressing himself to the Tathāgata]. « You have said that there is no deliverance without knowledge of the Non-conditioned (a-nimitta) ; therefore you have taught it completely in the Great Vehicle ».

---

(1) *theg-pa-che-las skye-med bstan | gzhan-gyis zad-pa stoṅ-pa-ñid | zad daṅ mi-skye don-du ni|gcig-pa de ñid bzod-par gyis.* — Compare the *anutpattikadharmakṣānti* = patient contemplation of the absence of birth of things.

(2) = Madhyamakasūtra, XV. 7.

(3) *ñan-thos theg-pa de las ni|byaṅ-chub sems-dpai smon-lam daṅ | spyod-pa yoṅs-bsṅo ma bśad-de | byaṅ-chub-sems-dpar ga-la hgyur.* — This stanza, if I rightly understand it, does not imply that the vow, etc., are taught in the Little Vehicle.

(4) *byaṅ-chub-spyod-la gnas-pai don = bodhicaryāsthitasyārthaḥ.*

(5) *vaipulya-deçanā-vivakṣitatvāt* or *vistara°*, or *uttāna°* '*rgyas-pa°*'

HISTOIRE DE LA SĪMOURGH

ET DE L'UNION DU FILS DU ROI DE L'OCCIDENT AVEC LA FILLE DU ROI DE L'ORIENT, MONTRANT LA PUISSANCE DU DESTIN.

Traduite du persan

PAR M. AUG. BRICTEUX.

Les conteurs, les narrateurs, et les perroquets croqueurs de sucre au doux langage, racontent, la tenant d'Abdou'llâh 'Abbâs — que la miséricorde divine soit sur lui ! — l'histoire suivante que lui-même avait entendue de la bouche d'or (1) du prophète [Mahomet] — que Dieu le garde et le conserve (2) :

« Un jour que Mahomet avait le cœur ulcéré par les menées des *mounâfiqs* (3), l'ange Gabriel — le salut soit sur lui — survint et lui remit un sceau. « C'est », dit-il, « ô prophète de Dieu, le sceau de Salomon. C'est un cadeau que Dieu t'envoie pour te prémunir contre les agissements de tes ennemis francs ou cachés ». Cette

(1) Le texte a zabâni gauharbâr = « la langue chargée de joyaux. » Je remplace cette métaphore insolite par une autre qui nous est familière.

(2) Cette histoire serait donc un *hadîth*.

(3) Par les *Mounâfiqs* (pl. ar. mounafiqine) ou « hypocrites », on désigne les Médinois opportunistes qui, tout en affectant extérieurement d'être partisans de Mahomet, n'étaient pas complètement gagnés à l'Islam, mais attendaient les évènements, prêts à abandonner le prophète si la fortune lui était contraire. Mahomet leur montra les plus grands égards et agit en fin politique pour les gagner à sa cause.

nouvelle réjouit le prophète. Mais pourtant, dit-il en s'adressant à l'ange : « O mon frère, est-ce que le *qazâ* de Dieu — il est grand ! — peut être détourné par ce sceau ? » Gabriel répondit : « O ami de Dieu, il y a deux espèces de qazâ : l'un est irrévocable (1), et l'autre peut être conjuré (2). Le premier, rien ne peut l'entraver, mais quant au second, il peut être infirmé par les aumônes et les prières. D'ailleurs, ajouta le messager divin, je vais demander à Dieu un congé pour venir te trouver et te raconter une histoire où intervient le qazâ o qadar (3). Tu verras par ce récit qu'il est impossible de l'écarter ».

Quelque temps après, Gabriel vint transmettre au prophète un message de la part du Très-Haut. Mahomet lui dit : « O Gabriel, mon frère, tu m'avais promis de me raconter une histoire relative au qazâ o qadar. C'est le moment de me l'exposer ». Alors, l'ange commença en ces termes :

« O prophète de Dieu, sache qu'un jour, Salomon (4) était assis sur son trône, et toutes les créatures, tant les humains que les *dîvs* et les *péris* (5), se trouvaient devant lui. Au dessus de sa

(1) qazâyi mouḥkam, littéralement solide.

(2) qazâyi mou 'allaq = le qazâ suspendu.

(3) qazâ o qadar est synonyme de qazâyi mouḥkam.

(4) Aucun nom n'est plus fameux en Orient que celui de Salomon (en arabe et persan *Souleïmâne*). D'après la légende musulmane, il succéda à son père à l'âge de douze ans, et Dieu plaça sous sa domination non seulement l'humanité tout entière, mais encore les animaux, les éléments et les djinns. Les oiseaux étaient sans cesse empressés à le servir ; ils portaient ses messages et serrés l'un contre l'autre au-dessus de sa tête ils lui formaient une espèce de dais qui le garantissaient des intempéries ; les vents se chargeaient de le transporter, et il n'avait besoin ni de chevaux, ni d'autres véhicules. Le sceau de Salomon est célèbre, ainsi que les relations du roi-prophète avec Belqis, reine de Saba

(5) Les *dîvs* sont des êtres surnaturels malfaisants. Déjà l'ancienne religion zoroastrienne considérait les divs (*daeva*) comme les suppôts d'Ahrimane, principe du mal, et comme opposés dans leur ensemble aux *Amecha spenta* (appelés plus tard *Amchaspand*), démons bienfaisants créés par le principe du bien Ormuzd. (cf. Geiger et Kuhn, Grundriss der Iranischen Philologie, III, pp. 633-640 ; 653 sq.)

La croyance aux dîvs a persisté en Perse, comme beaucoup d'autres, après la conversion à l'Islam.

tête planaient les oiseaux, et sous l'empire de la vénération qu'inspirait le roi-prophète, aucun être vivant n'avait l'audace de souffler mot ni de faire un pas. Tout-à-coup, au milieu de cette assemblée recueillie, un chétif oiselet proféra un cri et fit un mouvement inconvenant. Salomon ordonna de tancer le perturbateur, mais la bestiole s'écria : « O prophète de Dieu, les hommes dissertent à perte de vue sur le bien fondé de la croyance au destin ». Salomon, à ces paroles, s'emporta et cria à l'oiseau : « Il faut avoir la ferme conviction que pas une feuille ne tombe d'un arbre si ce n'est par un décret divin ». Alors la Sîmourgh (1)

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que le mot sanscrit *deva* (latin *divus*) désigne un dieu du bien. Quand deux peuples sont étroitement apparentés comme les Indous et les Iraniens, ce qui est adoré chez l'un est souvent honni chez l'autre. C'est ainsi que *Kôhên* (cf. Cohen, Cohn, Kohn etc.) en hébreu veut dire « prêtre » et que le mot arabe correspondant *kâhin* signifie « sorcier ».

Les *péris* sont considérées chez les Persans modernes comme des esprits féminins bienfaisants. Une fausse étymologie populaire fait venir *pari* de *par* qui signifie aile et on croit que ce sont des esprits ailés. Elles sont créées de lumière, sont d'une beauté enchanteresse et ornées de toutes les qualités. Elles se vêtent de la lumière du soleil, se nourrissent du parfum des fleurs et se baignent dans la splendeur de l'aurore. Le poème de Thomas Moore, « Paradise and the Peri » a rendu les Péris célèbres même en Occident.

Dans l'Avesta, les péris (pairikā, pehl. parik) sont considérés au contraire comme des êtres de nature malfaisante, qui usent de leurs charmes pour mener à leur perte les faibles humains. (cf. *Geiger et Kuhn*. Grundriss der Iran. Phil. II, p. 665.)

(1) Simourgh. — Nom d'un oiseau fabuleux qui d'après l'épopée iranienne (Livre des Rois de Firdousi) habitait sur le mont Elbourz, où il éleva le héros Zâl qui avait été exposé par son père. D'après Pizzi (Antologia Firdusiana, s. v. Simurgh), ce nom vient de *mourgh*, oiseau, et la syllabe initiale *si* = le zend *çaêna* qui dans l'Avesta désigne des oiseaux savants (cf. *yasht*, 13, 97).

Naturellement l'étymologie populaire a vu dans cette syllabe *si* le nom de nombre signifiant trente, et le Simourgh passe pour aussi gros que trente oiseaux ordinaires. — « Pour les adeptes du Soûfisme, le Simourgh est devenu l'emblème de la divinité ; il est, pour la même raison, le principal héros du poème mystique intitulé « *le Language des oiseaux* », publié et traduit par M. Garcin de Tassy » (voir surtout p. 40 et p. 234 de la traduction). Barbier de Meynard, Boustan, p. 79, n. 1.

Voir aussi Chauvin, Bibliog. des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes, VII, p. 12-13.

insista et dit : « Tu as peut-être raison ; mais pourtant beaucoup prétendent que ce qazâ o qadar n'est qu'un vain mot ».

Sur ces entrefaites, Gabriel descendit du ciel et s'adressa à Salomon : « O prophète, Dieu — il est grand — te mande qu'il est malséant de t'emporter contre la Sîmourgh. Ce n'est pas là le moyen de faire triompher la vérité. Mais annonce aux hommes qu'aujourd'hui même le roi de l'Occident va avoir un fils, et qu'une fille va naître au roi de l'Orient. Or, nous avons décidé par le qazâ o qadar qu'ils s'uniraient l'un à l'autre sans les liens d'un mariage officiel et que la princesse donnerait le jour à un enfant. Nous seuls, nous avons le pouvoir d'accomplir pareille chose, et le monde entier se rassemblerait pour les surveiller, qu'il ne pourrait contrecarrer notre décret, car c'est le *qazâyi mouhkam* ».

Alors, Salomon ordonna de convoquer tous les hommes, les djinns (1), les quadrupèdes et les oiseaux, et de les faire approcher de son trône. Ainsi fut fait. Salomon s'adressa à la Sîmourgh : « Qu'as-tu à dire au sujet du qazâ o qadar ? » De nouveau la Sîmourgh dit : « O prophète de Dieu, je n'ai aucune foi dans le qazâ va qadar. » Salomon ajouta : « Eh bien ! Dieu m'a annoncé que cette nuit le roi de l'Occident allait avoir un fils, et le roi de l'Orient une fille. Il a décidé qu'ils s'uniraient et qu'un enfant naîtrait de leur amour. Or, j'ai la croyance inébranlable que si même tous les êtres se rassemblaient pour empêcher ces événements de s'accomplir, ils n'y réussiraient pas. Et toi, partages-tu ma croyance ? » — La Sîmourgh insista : « O prophète de Dieu, je ne nie pas le décret divin, et je suis certaine que Dieu a tous les pouvoirs, mais il est en contradiction avec l'ordre des choses qu'un garçon né en Occident et une fille d'Orient s'unissent ainsi que le comporte le qazâ ». Salomon s'indigna : « Ne profère plus de telles

(1) Les *djinns*, de même que les anges, étaient considérés par les anciens Arabes comme les fils d'Allâh. On les croyait créés de feu au lieu d'argile, mais à part cela en tout semblables aux hommes, sujets aux maladies et à la mort, et se reproduisant d'après les mêmes lois. Mahomet se croyait envoyé par Dieu pour convertir à la vraie foi les djinns aussi bien que les hommes. (cf. sourate 72). La croyance aux djinns est encore universellement répandue dans l'Orient musulman. (Les divs et les péris sont particuliers à la Perse).

paroles », dit-il. « Si tout autre que toi parlait en ces termes, je le châtierais ; mais j'ai beaucoup d'égards pour toi. Reviens sur ce que tu as dit ». « O prophète », reprit la Sîmourgh, c'est moi-même qui vais empêcher leur rapprochement, pour que tu saches bien, toi aussi, si oui ou non le destin peut être entravé. Je reconnais en toi le prophète de Dieu, et je crois que Dieu a un pouvoir absolu, mais quant à cette nouvelle que Gabriel vient d'annoncer, je n'en admets pas la possibilité ». Alors, Salomon demanda à la Sîmourgh des ôtages. Elle lui livra quatre oiseaux : le corbeau, le hibou, le faucon et le moineau, et demanda un délai de quinze ans. Salomon demanda et obtint un engagement écrit, et sur l'heure, la Sîmourgh prit congé de Salomon (1) et s'envola sans qu'aucune créature en fût informée.

Prenant son essor, elle se dirigea vers l'Orient et arriva bientôt dans la ville dont le roi venait d'être réjoui par la naissance d'une fille. Il avait fait construire au milieu de son jardin un bassin de marbre, et sur un trône placé au bord du bassin, on avait installé un berceau tout étincelant de pierreries. L'enfant royale y reposait dans ses langes, entourée de sa nourrice et de ses servantes. Tout-à-coup la Sîmourgh apparut, dans les airs pareille à une énorme montagne, et fondit sur la couchette de la princesse. Les servantes n'avaient jamais vu d'oiseau si gigantesque, et toutes, affolées, s'enfuirent et se cachèrent parmi les arbres. La Sîmourgh, donc, enleva le berceau et l'emporta dans les airs. Aux cris poussés par les femmes, le roi averti du fait, sortit de la ville avec dix mille cavaliers armés d'arcs et de flèches, et tous se mirent à la poursuite du ravisseur. Mais ils ne purent apercevoir que de loin le berceau dans le bec de l'oiseau. Bientôt la Sîmourgh disparut à leurs yeux, et tous ensemble, s'en retournèrent comme ils étaient venus, en poussant de grandes clameurs. Tous se demandaient : « Quel est ce miracle ? » Ils étaient stupéfaits de cet évènement merveilleux, et personne ne savait qu'en penser.

Bref, la Sîmourgh, continuant son vol, se dirigea vers la mer. Or au milieu de l'Océan s'élevait une montagne si haute que sa cîme touchait presque au zénith ; au sommet se dressait un arbre

(1) Il y a dans le récit quelques contradictions.

énorme dont le branchage versait son ombre sur les sept mers. Aucune créature, à part la Sîmourgh, ne pouvait atteindre le sommet de cette montagne et de cet arbre. Tout alentour se trouvait un précipice épouvantable. La Sîmourgh recouvrit d'herbe sèche un endroit convenable et y installa le berceau de la princesse. Puis elle alla chercher une biche nourricière qui allaita l'enfant. En hiver, elle lui procurait du miel et d'autres friandises. Deux ans se passèrent de la sorte, sans que personne fût au courant de cette situation. Et la Sîmourgh se disait : « Je n'ai rien de mieux à faire que d'élever ainsi la fillette jusqu'à l'âge de quinze ans ; puis je la porterai à Salomon et il apparaîtra clairement à toutes les créatures que ce prétendu Destin n'est qu'un vain mot ». La Sîmourgh, donc, allait chaque jour à l'aurore faire sa cour à Salomon, puis elle s'en revenait auprès de la princesse et l'entourait de soins, et elle atteignit ainsi l'âge de quatorze ans, l'oiseau nourricier la comblant de toutes les délices que le monde renferme, et la régalant de tous les mets les plus variés et les plus exquis. Elevée avec mille prévenances, elle vécut dans la joie et l'innocence, se figurant que le monde se bornait à ce qu'elle voyait autour d'elle. Ainsi cajolée et gâtée, elle conçut pour la Sîmourgh, si bonne pour elle, une telle affection qu'elle était tout éperdue si elle restait une heure absente. Cependant que l'oiseau comptait les jours, attendant avec impatience le terme convenu pour la porter à Salomon.

Mais oublions un instant la jeune fille, et écoute, ô lecteur, quelques mots de l'histoire du fils du roi de l'Occident :

On raconte que Gabriel la narra en ces termes à Mahomet : « O prophète de Dieu, lorsque ce prince fut parvenu à l'âge de sept ans, son père le fit étudier jusqu'à dix ans, et il acquit dans toutes les sciences une instruction solide. Après quoi il devint d'une habileté consommée dans le maniement de l'épée, du javelot et de l'arc, et dans tous les arts indispensables à un futur chef d'armée. Son occupation favorite était la chasse. Il avait pour cet exercice une passion sans bornes, et ne se plaisait qu'à entendre raconter des exploits cynégétiques.

Lorsqu'il atteignit l'âge de quinze ans, il était si beau que le soleil lui-même était jaloux de ses charmes, et qu'à son aspect

tous restaient stupéfaits. La chasse, son passe-temps favori, le tenait souvent deux à trois jours éloigné de son palais, et à peine rentré, il mandait les gens qui avaient vu le monde, et leur faisait narrer leurs aventures. Un jour, pris pour la chasse d'une ardeur encore plus grande, il demanda à son père la permission de s'absenter pour un mois. Le roi fit équiper une caravane et confia son fils à des hommes sûrs. Il commit à son service des pages à la ceinture dorée, et les fit accompagner par le capitaine de ses archers et par son grand fauconnier.

Bref, le prince armé de pied en cap se mit en route. Lui et ses gens arrivèrent, toujours chassant, jusqu'au bord de la mer. Il fit dresser les tentes aux applaudissements de tous et on séjourna dans cet endroit l'espace de dix jours. Alors, la fantaisie lui prit de s'adonner au plaisir de la pêche. Il ordonna d'armer des vaisseaux et des chaloupes, et d'emporter des approvisionnements pour dix jours. Tous s'embarquèrent et après quelques jours de navigation, ils abordèrent à une île rafraîchie par une brise céleste, où les *dourrâdjs* (1) et autre gibier de plume foisonnaient à tel point qu'on n'eût pu les compter. Le prince, rempli d'allégresse, chassait avec tant de zèle qu'il en oubliait le boire et le manger. Après quelques jours, il ordonna de mettre à la voile pour une autre île. Comme ils voguaient vers cette nouvelle destination, une tempête éclata, un gros nuage creva sur eux, la foudre étincela, et un vent contraire souleva les vaisseaux, les entrechoqua et les mit en pièces, si bien que tous périrent dans l'onde amère. Seul, le jeune prince, se cramponna à un fragment de vaisseau qui le transporta trois jours et trois nuits durant. Dieu — il est grand ! — lui vint en aide pour que son décret s'accomplît. Le naufragé gagna la rive, lâcha son épave et atterrit sain et sauf. Il marcha un peu ; bientôt accablé et à bout de forces il s'affaissa, puis il se remit en marche. Il aperçut de loin un vaisseau. Il s'approcha et vit qu'il était rempli d'une foule de passagers. Il les salua de loin, et l'équipage, l'ayant aperçu, arrêta le navire et demanda au prince qui il était et quel hasard l'avait amené en cet endroit. « Mon père », répondit-il, « était marchand. Nous faisions route ensemble, quand un vent funeste

(1) Espèce de perdrix.

brisa notre bâtiment, et tous les passagers se noyèrent. Seul, un morceau de planche me sauva, et me transporta ici après trois jours et trois nuits, mourant de faim, de soif et de fatigue, moi qui jamais n'avais voyagé sur la mer, et qui jamais ne m'étais éloigné de ma patrie. Pour l'amour de Dieu, recueillez-moi dans votre vaisseau, vous ferez œuvre pie et méritoire ». L'équipage, pris de pitié au récit de cette infortune, le prit à bord.

Or, il y avait parmi les passagers un fermier des impôts qui avait été au service de Salomon. Il fit venir le prince et lui dit : « Désormais, cesse de te chagriner ; moi, je ne te laisserai pas en butte aux rigueurs du sort ». Le prince reprit courage ; il enleva son costume royal brodé d'or, dégrafa sa ceinture dorée, et revêtit un accroutrement bourgeois ; puis il s'employa à servir le financier. Il sut si bien gagner l'estime de son maître que l'*'âmil* (1) en fit son homme de confiance. Après un certain laps de temps, ils arrivèrent au Caire, où le prince passa deux ans au service de ce riche bienfaisant, qui lui dit un jour : « O jeune homme, voilà deux ans que je t'emploie et je ne t'ai pas encore fait de présent ; j'en suis honteux devant toi. Demande-moi une faveur à ton goût ». — « Seigneur », répondit le prince, « je ne t'ai pas été assez utile pour oser solliciter quoi que ce soit de ta bienveillance ». Cette modestie et ce désintéressement plurent à l''âmil. Le prince alla au bazar, vendit sa ceinture d'or et mit en sûreté le prix qu'il en reçut. Or, chaque fois qu'il voyait au bazar un objet intéressant, il l'achetait et l'offrait à son maître. Cela dura un an, à la grande confusion du financier, qui se disait : « Que pourrais-je bien lui donner en compensation ? Comment reconnaître dignement ses services ? » Un jour, le prince lui dit : « Quand vous voudrez me donner une preuve de bienveillance, je ne vous demande qu'une chose, c'est de me laisser partir, car je suis pris de l'envie d'aller à la recherche des sources du Nil ». L''âmil, étonné, lui dit : « Mon fils, tu n'es encore qu'un enfant, et la source du Nil se trouve au bout du monde. Comment pourrais-tu y arriver ? Et d'ailleurs, de quel profit te serait cette découverte ». Le prince insista : « Ma destinée le veut sans doute ainsi. Il me faut partir ».

(1) Intendant des finances, collecteur d'impôts.

Le financier comprit que c'était un désir invincible. « Tu es libre d'agir à ta guise », lui dit-il, puis il alla à son trésor, en retira un fragment d'une substance analogue à de la cire blanche et plus odorante que le musc, et la remit au prince. « Mange cette drogue », lui dit-il, « elle pourra t'être d'un grand service ». Le prince obéit. « O seigneur », lui dit-il, « tu mettrais le comble à tes bontés en me faisant part des propriétés de cette substance ». « Sache », répondit-il, « que c'est un cadeau qui me vient de Salomon, et que jamais n'a possédée aucun mortel. Je te l'ai donnée parce que j'étais confus de n'avoir pu récompenser autrement tes services, et en voici la vertu : quelque parole que prononce un oiseau ou un quadrupède, tu en comprendras le sens ».

Le prince, rempli de joie, prit congé de ce bon maître, et se mit en route en longeant le rivage du Nil. Il chemina ainsi plusieurs jours et plusieurs nuits, et en passant par une ville, il vit un jardin vaste et riant, rempli d'arbres chargés de fruits. Charmé par la beauté du lieu, il s'arrêta pour le contempler, et se mit à manger. Parmi les arbres du jardin, l'un portait des fruits cousus dans des bourses de toile, pareils à de gros joyaux suspendus, si bien que leur scintillement à travers la toile illuminait tout le jardin. Le prince, émerveillé, passa toute la journée dans cet endroit. Le lendemain, il voulut toucher à ces fruits étranges et ouvrir l'un des sacs de toile pour voir d'où venait cet éclat, mais son cœur fut rempli d'une sainte horreur, et sous l'empire de la crainte, sa main tremblante ne put les saisir. Il y renonça donc, et resta tout éperdu, se disant : « Fallût-il rester ici toute une année, je ne bougerai que ce mystère ne soit éclairci ». Il s'assit donc dans un coin, et tout-à-coup, il entendit un tapage et les cris des châouches (1). Le prince leva la tête et vit s'approcher un roi au milieu de ses courtisans. Le monarque s'assit au pied de l'arbre enchanté, entouré de sept ministres qui lui adressèrent toutes sortes de discours. Enfin le roi prit à son tour la parole et leur dit : « Il y a autant d'années qu'intrigué du mystère de cet arbre et de ces fruits cousus dans la toile, je vous demande de me dire la

(1) Coureurs qui font écarter la foule sur le passage d'un grand personnage.

vérité. Chassez donc ce nuage de mon cœur. Je vous demande de pénétrer ce secret, et chaque année vous me bercez de la vaine promesse de me satisfaire. Mais en fin de compte, avouez donc pourquoi vous ne voulez pas me révéler la chose. Je ne vous accorde plus de délai. Allez, parcourez toutes les régions du monde, cherchez à éclaircir le mystère de cet arbre, et apportez-moi la solution, sinon, vous êtes perdus ». Les vizirs, consternés, s'entre-regardèrent et baissèrent la tête. Un seul, plus audacieux, prit la parole et dit : « O roi — que le monde soit à votre merci ! — il y a déjà autant d'années que nous sommes à votre service, et avant nous, nos pères ont rempli les mêmes fonctions auprès du vôtre. Or, ils ont vu cet arbre tel que nous le voyons, et personne ne sait que penser de ces fruits. Toutefois, puisque le monarque désire vivement tirer ce mystère au clair, qu'il nous donne un congé ; nous partirons et nous prendrons partout des informations. Il se peut que cette affaire se termine à la satisfaction du souverain ». Ces paroles plurent au monarque. « Je jure par Salomon », dit-il, « que si d'ici à un mois, vous ne me renseignez pas sur cet arbre, je vous interdis de paraître devant moi ». Il dit, monta à cheval avec sa suite, et s'en alla. Les vizirs se dirent l'un à l'autre : « Nous ne pouvons plus nous présenter devant le roi. Partons et parcourons l'univers. Il se peut que nous parvenions à résoudre ce problème ». Et sur le champ, ils se préparèrent au voyage et se mirent en route. Quand ils passèrent à côté du prince, ils l'aperçurent et lui dirent : « O mon enfant, que fais-tu en ce lieu, et d'où viens-tu ? » « Je viens », répondit-il, « du côté de l'Occident ». Les vizirs, étonnés, lui demandèrent : « Quelle affaire importante a bien pu t'amener ici ? » — « Une idée qui m'est venue en tête : il me faut absolument connaître la source du Nil ». « Quelle lubie est-ce là ? » s'écrièrent les vizirs. « Lubie si vous voulez », répliqua-t-il, « mais il m'est impossible de bannir cette idée ». — « Viens donc avec nous ».

Ils s'en furent donc de concert, longeant le fleuve, et cheminèrent ainsi plusieurs jours et plusieurs nuits. Ils virent d'abord un homme qui récoltait du blé mûr et du blé encore vert, et jetait toute la récolte à l'eau. — Plus loin, un individu entassait une grande quantité de bois, la liait et voulait soulever le faix, mais n'y parvenait

pas. Alors, il apportait de nouveau bois et le déposait sur le premier tas et liait le tout. Il tâchait de soulever ce fardeau encore plus lourd que le premier, mais naturellement, s'épuisait en vains efforts ; après quoi, il augmentait encore sa charge, et ainsi de suite. — Nos voyageurs, continuant à marcher, arrivèrent au bord d'un puits. Au fond, ils virent un personnage ayant devant lui une rangée de cruches. Il laissait la sienne vide et versait de l'eau dans toutes les autres. — Puis venait un autre qui mettait à sec ses semailles pour irriguer celles de ses voisins. — Ils passèrent outre et se trouvèrent devant un homme qui prenait une bouchée d'aliments, la mettait dans la bouche d'un autre et ne mangeait pas lui-même. — Plus loin encore apparut à leurs yeux un oiseau qui sortait d'un trou, retournait sur ses pas et voulait y rentrer, mais, à sa grande consternation, n'y réussissait pas. — Alors, ce fut une chienne en gésine : ses petits encore dans le sein de leur mère, poussaient déjà des aboiements. — Puis, ils aperçurent des agneaux gras couchés auprès de leur mère et qui s'amaigrissaient au fur et à mesure qu'ils tétaient son lait. — Ils virent ensuite un serpent étendu au bord de la route. Il mordait tous ceux qui passaient à côté de lui, et cependant personne ne cherchait à l'éviter. — Ce fut le tour, alors, de deux bouchers assis en face l'un de l'autre : l'un vendait de bonne viande grasse et bien fraîche, tandis que celle de l'autre était maigre et corrompue ; or les clients prenaient la viande infecte et la mangeaient, dédaignant la viande saine et appétissante. — Les vizirs et le prince, avançant toujours, virent un individu qui préparait dans une marmite des mets appétissants et cuisinait dans une autre de la charogne. Or, les passants puisaient dans la seconde marmite et personne ne touchait à la première. — Ils aperçurent plus loin une gazelle couverte de riches ornements ; des gens tâchaient de la prendre, les uns la tenant par le cou, les autres par la tête, d'autres par les pieds, et l'animal en pleine course, les entraînait ainsi cramponnés après lui. — A quelque distance était suspendue une belle pièce de toile blanche que les gens mettaient en lambeaux et qui se réparait instantanément.

Ils rencontrèrent ensuite un vieillard décrépit, qu'ils saluèrent et qui leur rendit leur salut, s'inclina poliment devant eux et leur

parla en ces termes : « Jeunes gens, soyez les bienvenus ! Quel objet vous amène ici ? Voilà cinquante ans que j'habite ces lieux, sans y avoir jamais vu de figure humaine ». — « O vieillard », répondirent les vizirs, « nous venons de faire un voyage où nous avons vu des prodiges déconcertants. Nous voudrions que tu nous donnes des renseignements à leur sujet ». — « J'ai cent cinquante ans », répondit-il, « et pourtant je ne connais rien de ces choses extraordinaires, dont vous parlez, mais j'ai un frère plus âgé que moi. Allez le trouver, et peut-être lui vous donnera-t-il la clef de ces énigmes ». — « Mais où habite-t-il ? » — « La route que vous suivez vous conduira chez lui ». Le vieillard leur apporta à manger, ils se rassasièrent, puis se remirent en route. Après un bout de chemin, ils virent un vieillard qui habitait une cabane d'herbes et de feuillage. Ils le saluèrent, il leur rendit leur salut et leur adressa la bienvenue. « C'est chose bien étonnante », dit-il, « que votre passage en ce lieu. Quel objet vous amène ? » Ils lui racontèrent en détail tout ce qu'ils avaient vu. « J'ai cent quatre-vingts ans », dit-il, « mais je ne puis en rien vous aider à dévoiler ces mystères ; mais j'ai un frère plus âgé que moi. Adressez-vous à lui. Peut-être en sait-il plus que moi ». Ils reprirent donc leur voyage, et parcoururent encore une certaine distance. Ils aperçurent un homme dont le visage était frais comme la rose et la chevelure pareille au musc noir. Après un échange de salutations, il les accabla de politesses : « O jeunes gens », dit-il, « vous êtes les bienvenus. Quelle cause me vaut l'honneur de votre visite ? Que désirez-vous ? » Ils lui exposèrent au complet les prodiges dont ils avaient été témoins. Le jeune homme leur demanda : « Desquelles d'entre ces merveilles voulez-vous avoir l'explication ? » Ils répondirent : « Dis-nous d'abord ce que signifie cet arbre dont les fruits étincelants sont cousus dans des bourses de toile, ainsi que les merveilles que nous avons vues dans notre voyage. Parle-nous aussi de tes frères, car nous voudrions avoir des lumières sur tout cela ». « Avez-vous vu mon frère cadet ? » Sur leur réponse affirmative, il se mit à sourire et leur dit : « Prêtez à mes paroles une oreille attentive, et je vais vous faire connaître tout ce que vous désirez ». (1)

(1) Les prodiges ne sont pas rangés ici dans le même ordre que plus haut.

1° D'abord cet homme qui moissonnait indistinctement les blés mûrs et les blés verts et jetait sa récolte à l'eau n'est autre que l'ange de la mort qui fauche aussi bien les jeunes gens dans leur fleur que les vieillards décrépits, et n'épargne personne.

2° L'individu qui amoncelait du bois, voulait le soulever, et n'y parvenant pas, augmentait encore son fardeau dans le fol espoir de l'enlever plus facilement de terre, est l'image des fils d'Adam qui commettent des péchés, ne peuvent se dérober à la punition qu'ils entraînent, puis en commettent de nouveaux.

3° Cet homme qui tirait de l'eau d'un puits, en remplissait la cruche d'autrui et laissait vide la sienne, est pareil aux gens qui, à force d'oppression et de rapines accumulent des richesses ; ils n'en emportent rien avec eux, meurent le cœur torturé par mille regrets, et le produit de leurs exactions revient à leurs héritiers.

4° Celui qui irriguait les semailles de ses voisins au détriment de son propre terrain, ressemble aux hommes qui, négligeant leur maison et leur famille, s'emploient au service d'autrui et remplissent des fonctions subalternes, et ne s'aperçoivent pas que leur propre demeure tombe en ruines.

5° L'individu qui prenait un morceau et le mettait dans la bouche d'un autre, sans penser à manger lui-même, est le symbole des gens de notre époque qui accablent les autres de conseils et d'exhortations, sans les mettre eux-mêmes en pratique.

6° L'oiseau (1) qui sort de son trou et ne peut plus y rentrer, est l'image fidèle de la parole qui, une fois sortie de la bouche, ne peut plus y rentrer (2).

7° Les agneaux qui s'amaigrissaient à sucer le lait de leur mère, sont pareils aux tyrans qui dévorent (3) les biens de leurs sujets, provoquent la ruine de leur peuple et voient par là diminuer leur puissance.

8° Ce serpent qui mordait tous les passants sans que personne

(1) Le texte a d'un côté « oiseau » *mourgh*, et de l'autre « serpent » *mâr*.

(2) Cf. le proverbe turc : « *Atylan oq dönmez* » = la flèche une fois lancée ne revient pas.

(3) Le mot « manger » s'emploie dans tout l'Orient en parlant des fonctionnaires qui pratiquent la concussion.

cherchât à l'éviter, nous rappelle ce bas monde qui nous tue tous sans que personne songe à la vie future.

9° La chienne enceinte dont les petits aboyaient déjà dans le ventre de leur mère, est comparable aux enfants de notre époque qui ne permettent pas à père et mère de proférer une parole, mais pérorent eux-mêmes de façon à frapper leurs parents de stupéfaction.

10° Les bouchers dont l'un vendait de la viande grasse et en bon état et l'autre de la viande maigre et pourrie et dont les clients, laissant la bonne marchandise, se disputaient la charogne infecte et la mangeaient, me font penser aux hommes de ce temps qui délaissent leurs femmes légitimes, belles et appétissantes, pour courir après d'infectes créatures dont la fréquentation leur est interdite *(ḥarâm)*.

11° Les gens qui dédaignaient la cuisine alléchante pour manger du pot au feu corrompu et répugnant, sont pareils à nos contemporains qui ne trouvent aucun charme aux jouissances permises et s'acharnent aux plaisirs illicites.

12° Cette gazelle richement ornée qui entraînait dans sa course tous les hommes cramponnés après elle, est le symbole des affaires de ce monde dont chacun s'occupe jusqu'à son heure dernière avec une activité inlassable, sans se douter que ce monde fuyant nous échappe.

13° Cette pièce de toile blanche dont chacun arrache un lambeau et qui cependant reste parfaitement intacte est aussi l'image du monde, dont chacun s'approprie une part sans que pourtant ce monde cesse d'être ce qu'il était.

« Voilà donc », dit le vieillard, « que je vous ai expliqué les prodiges dont le spectacle vous a frappés dans votre voyage. A vous aussi, de vous détacher des choses de cette existence éphémère et de ne penser qu'à l'au-delà. Je vais maintenant vous raconter mon histoire et celle de mes deux frères :

Nous sommes trois, dont le premier que vous avez rencontré, et qui a maintenant cent cinquante ans, est le cadet. S'il est si affaibli par l'âge, c'est qu'il a une femme sans talent, une mégère au caractère détestable et à la langue de vipère. L'argent qu'il rapporte au logis, sa femme le dissipe en futilités. Il est accablé de voir son

ménage aller à vau l'eau, et le chagrin l'a tellement épuisé qu'il doit porter lunettes et s'appuyer sur un bâton.

Quant à mon frère puîné, il est de trente ans plus âgé que le premier. Il a une femme qu'on appelle *Nîm-talaf*, « Demi-Gaspillage », parce qu'elle dissipe une moitié du revenu de mon frère et en dépense l'autre moitié pour les besoins du ménage, de sorte que, naturellement, il est tantôt de bonne humeur et tantôt chagrin. C'est ce qui fait que, sans être tout-à-fait décrépit, il a des cheveux blancs et n'a plus sa verdeur d'autrefois.

Quant à moi qui vous parle, sachez que j'ai pour femme un modèle de vertu (1), de piété et de perfection. Elle me comble de satisfaction, et si je lui confie un *dirhem*, elle n'a garde de le dépenser, mais le garde précieusement. De plus, elle est à tout instant empressée à me servir, et si je lui ordonnais mille travaux dans l'espace d'une heure, elle les exécuterait tous. C'est pourquoi je vis dans le contentement, mes cheveux sont encore noirs et j'ai encore toute la vigueur de ma jeunesse, bien que j'aie passé deux cents ans ; car, sachez le bien, je suis plus âgé que mes deux frères.

Venons enfin à cet arbre mystérieux, dont les fruits, cousus dans de la toile, illuminent les alentours. J'ai entendu raconter un jour par mon père qu'il y eut au temps jadis un roi juste, intelligent et si bon que ses sujets adressaient à Dieu des actions de grâces pour leur avoir donné un tel prince et appelaient sur lui les bénédictions du ciel. Il arriva dans ce pays qu'un cultivateur prit à loyer un lopin de terre planté d'arbres fruitiers. Or, en bêchant le sol, cette personne y découvrit un trésor. Elle s'en fut immédiatement trouver le propriétaire et lui dit : « J'ai trouvé dans le terrain que tu m'as loué un trésor. Viens en prendre possession ». — « Ce n'est pas moi qui ai déposé ce trésor », dit l'autre. « Je t'ai loué cette terre, et tout ce qu'elle produit t'appartient en toute justice. C'est à toi que Dieu — il est grand ! — a donné ce trésor, et il m'est interdit d'en prélever quelque chose. Bref, je n'ai rien à voir avec ta trouvaille ». Ils continuèrent à disputer ainsi à qui prendrait le trésor, et la discussion s'envenima au point qu'ils allaient en venir aux mains,

(1) Littéralement « *mastoûra* », voilée, c'est-à-dire pudique.

si les voisins n'étaient intervenus. Le bruit de cette querelle arriva aux oreilles du roi. « On a trouvé », lui dit-on, « un trésor de telle valeur. Si tu l'ordonnes, on va te le remettre ». Mais le bon prince se récria : « Puisque Dieu — il est grand ! — le leur a donné, de quel droit me l'approprierais-je ? » Il ordonna de faire comparaître les deux parties, et quand ces honnêtes gens furent devant lui, il dit, s'adressant d'abord au propriétaire : « O jeune homme, pourquoi n'entres-tu pas en possession de ton bien? » — « Que Dieu donne au monarque une longue vie ! » répondit-il. « Ce trésor ne concerne que le locataire. Si c'était moi qui l'eusse trouvé auparavant, il m'appartenait, mais maintenant l'honnêteté me défend d'y toucher. A l'autre de le prendre ». Le roi se tourna alors vers le locataire : « Eh bien ! pourquoi ne profites-tu pas de cette aubaine ? » — « Que la puissance du souverain du monde soit de longue durée ! Ce que j'ai pris à loyer, c'est la culture du terrain, et non la recherche des trésors. Y toucher serait sacrilège ». Le roi sourit, baissa la tête et se plongea dans ses réflexions. Puis, levant les yeux, il leur demanda : « O jeunes gens, serez-vous satisfaits de ma décision, quelle qu'elle soit ? » — « Quel que soit l'avis du roi, nous sommes obéissants et soumis à ses ordres ». — « Lequel de vous d'eux a un fils ou une fille ? » Le propriétaire du terrain dit : « Moi j'ai un fils », et le locataire : « Moi, j'ai une fille ». Alors le monarque ordonna de réserver cette fille au fils du propriétaire, et d'unir ces deux enfants. On signa le contrat, on célébra les noces, et le trésor devint la propriété des jeunes mariés. En récompense de l'esprit de justice du roi et de sa bonté envers ses sujets, un des arbres qui croissaient sur le terrain en question produisit des joyaux au lieu de fruits. Cette nouvelle, portée au monarque, le remplit d'étonnement. Il monta à cheval avec ses ministres, et arrivé au pied de cet arbre, il vit que ses branches portaient en guise de fruits des gemmes dont l'éclat illuminait tout le champ. Et les familiers et les commensaux du roi de s'écrier : « Ce serait grand dommage de laisser sur l'arbre ces joyaux. Vite, qu'on les cueille et qu'on les confie au trésor royal ». Mais le roi protesta : « Dieu me garde de m'approprier ces fruits enchantés ». Il fit de nouveau venir le cultivateur et lui dit : « C'est à toi qu'appartiennent ces pierres précieuses, car c'est toi qui as ensemencé cette

terre ». — « Non », répliqua-t-il, « car je n'ai pas semé de pierres précieuses. Puisque c'est le roi qui à pratiqué l'équité, c'est à lui d'en recevoir la récompense ». Alors le prince ordonna d'apporter de la toile et d'en envelopper tous les joyaux, et ils restèrent depuis lors sur l'arbre de sorte qu'on pût dire toujours : « Il y a eu jadis un tel roi, si juste, si équitable, si exempt de convoitise qu'un arbre ayant produit des gemmes au lieu de fruits, il les a fait coudre dans de la toile pour qu'elles perpétuassent le souvenir de ses vertus ».

Telle est, jeunes gens, l'histoire de cet arbre et l'origine de ces fruits. Et le plus merveilleux de l'aventure, c'est que bien des rois sont venus et s'en sont allés depuis cette époque reculée, bien des milliers de personnes ont vécu puis trépassé, sans que nul jamais, ni grand ni petit, ait eu le pouvoir ou l'audace d'ouvrir ces bourses de toile pour voir ce qui s'y trouvait. Maintenant, fasse la puissance divine que cette toile continue de les cacher aux yeux.

Les ministres, ravis d'être au courant de toutes ces vérités, appelèrent sur le vieillard les bénédictions du ciel et demandèrent au prince de prendre avec eux le chemin du retour, mais il déclina leur invitation. Ils prirent donc congé du jeune homme, et arrivèrent en quelques jours chez eux. Ils se présentèrent devant le roi, lui exposèrent tout ce qu'ils avaient vu et lui détaillèrent l'histoire de l'arbre enchanté. Le monarque ordonna qu'on publiât ce récit merveilleux, et dès lors, plus que jamais, une crainte mystérieuse empêcha de porter la main sur les fruits lumineux.

Quant au prince, resté seul, il continua de remonter la vallée du Nil et chemina ainsi jusqu'à ce qu'il arrivât à la porte d'une ville. Là se trouvait un homme qui posa au prince les questions d'usage : « D'où viens-tu, et où te proposes-tu d'aller ? » « Je veux savoir où le Nil prend sa source ». L'autre, trouvant cette idée bizarre, se prit à rire et lui dit : « Tu as encore du chemin devant toi ; sois d'abord mon hôte pour deux ou trois jours ». Le prince acquiesca, et l'aimable étranger le conduisit chez lui, lui aménagea un appartement, et fit préparer des mets qu'ils mangèrent ensemble. Puis il l'emmena au bain pour qu'il s'y délassât des fatigues du voyage, le revêtit d'une belle robe et le retint une semaine (1).

(1) Nous abrégeons la fin de cette histoire.

Or un jour que notre héros était assis avec son hôte et la femme de ce dernier, un domestique amena un bœuf et le fit entrer dans l'étable où se trouvait déjà un âne. Après avoir attaché le bœuf à côté du baudet, le serviteur s'en alla et les deux animaux lièrent conversation. Le prince n'était guère éloigné d'eux, et par la vertu du philtre que lui avait donné le financier, il comprenait le langage des oiseaux et des quadrupèdes. Il prêta donc l'oreille et entendit l'âne demander au bœuf : « Que faisais-tu avant de venir ici et par quel hasard t'y trouves-tu ? » Le bœuf lui répondit : « O Abou Soufyiâne (1) ne m'interroge pas sur mes aventures, car mon existence est bien pénible et aucune créature n'éprouve les avanies que je dois endurer. Je suis accablé, épuisé, je n'ai plus ni la force de travailler, ni l'espoir de la délivrance. Chaque jour, dès l'aurore, on m'emmène aux champs, et jusqu'à la prière du soir, je laboure la terre avec des coups de bâton comme encouragement. Quand on me ramène à la vesprée, on ne me donne pas assez de foin pour me rassasier, et le lendemain, c'est à recommencer. Pour l'amour de Dieu, connais-tu un moyen de salut ? Indique-le moi, que je puisse prendre quelques jours de repos ». « Voici le meilleur parti », dit l'âne. « Ne mange pas ton fourrage, et quand le matin le valet viendra et s'apercevra que tu n'y as pas touché, il se figurera que tu es malade. Feins d'être bien abattu et on te laissera tranquille ». Ainsi fut fait, mais le pauvre âne, en punition de son conseil malicieux, dut remplacer le bœuf et tirer la charrue (2). Quand il rentra le soir, exténué par ce labeur inaccoutumé, le bœuf voulut le remercier de son bon conseil, mais le malheureux baudet, de très méchante humeur, garda le silence, puis se mit à exprimer amèrements ses regrets.

Cette conversation ne manqua pas d'amuser énormément le prince qui ne put s'empêcher de rire aux éclats. Son hôte et sa femme crurent qu'il se moquait d'eux. Le prince eut beau chercher des excuses pour ne pas révéler son secret, la femme voulut con-

(1) Abou Soufyiâne est le surnom du hérisson (Damiri, édit. de 1305, II, p. 230). Le bœuf veut-il traiter l'âne de hérisson parce qu'il le trouve peu aimable ?

(2) Cet usage existe encore. Lors du voyage que nous venons de faire en Perse nous avons vu des ânes et des mulets employés au labour.

naître la cause de cette hilarité. Elle prétendit même obliger son mari à mettre le rieur en demeure de s'expliquer, sans quoi elle retournerait chez ses parents. Le prince eut beau dire qu'il mourrait s'il révélait la cause de son accès de folle joie, il fallut bien céder. Il ne peut parler, mais il écrira. L'hôte du prince envoie sa femme chercher un *qalam* chez le voisin. Pendant son absence, le mari et le prince se promènent dans la basse-cour. Un coq voyant tout abattu le chien de la maison, lui demande la cause de son chagrin. « C'est », dit-il, « la faiblesse criminelle de notre maître qui va exposer son hôte à la mort pour satisfaire un caprice de sa femme ». — « Mais il est bien bon », s'écrie le coq. « Comment ! Il n'a qu'une seule femme et il ne peut la mettre à la raison, alors que je maîtrise sans difficulté mes quarante poules ! Il n'avait qu'à lui clore la bouche d'un bon soufflet ». A ce discours, le prince se remet à rire de plus belle. Son hôte lui demande pourquoi et le jeune homme veut bien le lui dire à condition qu'il n'en soufflera mot à sa femme. Bref, le prince raconte l'histoire du philtre et tout ce qui s'ensuit. La mégère revient et invite le jeune homme à écrire, mais son mari lui applique des coups de bâton, qui la font revenir à de meilleurs sentiments. Elle demande pardon, on se réconcilie, on banquette avec le prince, puis on va se coucher. Et le lendemain matin, le jeune homme se remet en voyage, en longeant toujours le Nil (1).

Deux ou trois jours de marche amenèrent le jeune homme à une montagne sur le flanc de laquelle s'élevait une cabane habitée par un vieillard. Il s'approcha de l'ermite, le salua, et le vieux répondit à son salut. « Jeune homme », lui dit-il, « tu es le bienvenu. D'où viens-tu et que te proposes-tu de faire ? » « Je viens, » répondit-il, « du côté de l'Occident et je vais dans la direction de l'Orient pour découvrir les sources du Nil ». — « Mais c'est une pure folie », s'écria le solitaire. « Ne dirait-on pas que cela peut t'être de quelque profit ! » Le prince repartit : « C'est Dieu lui-même — il est grand ! — qui a voulu que je chemine poussé par ce désir invincible, dussé-je faire le tour du monde ». L'ermite

(1) Le texte contenait des incohérences que nous avons cru devoir faire disparaître. Mais ici nous reprenons la traduction complète.

apporta du pain que le prince mangea, et lui dit : « O jeune homme, puisque tu es féru de cette idée et que tu n'en démords pas, viens çà, que je te montre le chemin ». Le prince se confondit en remercîments, et le vieillard lui parla en ces termes : « Sache qu'après avoir marché plusieurs jours, tu te trouveras au bord de la mer. Assieds-toi sur le rivage et reste accroupi la tête sur les genoux, jusqu'à ce que des oiseaux, dont l'un gros comme un éléphant, viennent du haut des airs s'abattre devant toi. Tiens-toi coi jusqu'à ce qu'ils s'approchent de toi, et, alors, agrippe-toi fermement à la patte d'un de ces oiseaux. Il prendra sa volée et t'emportera dans l'espace, traversant ainsi plusieurs mers. Tiens bien les yeux fermés, et après quelque temps, il te fera arriver sur la terre de fer. Alors, ôte doucement tes mains et assieds-toi. La coutume de ces oiseaux est qu'ils viennent chaque jour une fois en cet endroit, et notamment le matin. Lève-toi et va jusqu'à ce que se présente à tes yeux une terre toute en or fauve et étincelant, orné de joyaux. Passe outre, avance encore et tu verras une montagne également toute en or, surmontée d'un castel muni de créneaux d'or ornés de bijoux. Du sommet de la montagne descend une eau, et à l'intérieur [du château ?] est une voûte, la voûte de l'émir Vadvân, avec quatre portes. L'eau qui sort de ce réservoir se divise ainsi en quatre parties [sortant des quatre ouvertures] : l'une est le Nil, une autre le Djîhoûn, la quatrième le Tigre et la dernière l'Euphrate (1). Parvenu à cet endroit, dépouille-toi de tes vêtements, lave-toi, fais une ablution, prononce deux oraisons, et demande tout ce que tu peux désirer, et quand ta prière sera exaucée, ne manque pas de me mentionner dans tes actions de grâces. Lorsque tu auras envie de revenir, retourne à la terre de fer dont je t'ai parlé, et tu y retrouveras ces mêmes oiseaux ; étends la main et cramponne-toi à la patte de l'un d'entre eux, pour qu'il te fasse retraverser la mer et te rapporte ici. Quand tu arriveras à l'endroit où nous sommes, tu me trouveras mort dans ma cellule. Lave-moi et ensevelis-moi dans un suaire que tu trouveras sous mon chevet. Ma tête reposera sur un livre que tu emporteras. »

Le jeune homme se remit donc en route, et arriva au bord de la

(1) Réminiscence des quatre fleuves du Paradis terrestre. Voir plus loin.

mer. Suivant les instructions du solitaire, il s'assit et cacha sa tête dans un pan de son manteau. Tout-à-coup, il s'aperçut qu'un oiseau gros comme un éléphant s'abattait à cet endroit. Le volatile se mit à manger tranquillement, et quand il parut disposé à prendre son essor, notre héros embrassa doucement l'une de ses pattes, et l'oiseau prenant sa volée l'emporta vers le zénith. Il traversa trois mers, regagna le pays de fer, et tout se passa comme l'anachorète l'avait prédit. Le prince gravit la montagne d'or, et voulut atteindre le sommet de la coupole. Il entendit une voix qui prononçait ces paroles : « L'accès de ce lieu t'est impossible, ne te donne pas une peine inutile et n'expose pas ta vie ». Le jeune prince se dit, malgré cet avertissement : « Il y a là un mystère que je dois éclaircir, coûte que coûte ». Il continua d'avancer et entendit la voix dire encore : « C'est ici le ...... (1) et autour de cette coupole tourne la roue du Ciel. Tu ne peux y pénétrer. Tu as trouvé ce que tu désirais. Qu'as-tu besoin d'autre chose ». Le prince pensa : « Cette voix me remplit d'étonnement (2) ». Il alla au bord de l'eau, fit une ablution et deux génuflexions, et se prosterna la face contre terre en signe de supplication, en demandant ce qu'il désirait. Levant alors la tête, il vit une grappe de raisin. Il franchit l'embrasure de la coupole et entendit de nouveau la voix divine proférer ces paroles : « C'est ici le verger où sont les fruits du paradis, et si tu en goûtes, tu prendras en horreur ceux du monde terrestre. Le prince cueillit une grappe de raisin et voulut s'en retourner, mais avant il demanda à haute voix : « Quelle est cette eau qui sort de l'embrasure de la coupole ? » La voix lui répondit : « C'est une eau que Dieu — il est grand ! — a envoyée du ciel sur la terre ; or dans le Paradis elle se divise en quatre rivières : 1° l'Euphrate, 2° le Tigre, 3° le Nil et 4° le Djîhoûn. Le jeune homme pensa : « Tout est bien comme l'avait annoncé l'ermite ». Il pria donc pour le vieillard, et retournant sur ses pas, il arriva à la terre de fer, s'assit, et quand les oiseaux arrivèrent, il se cramponna à la patte de l'un d'eux. L'oiseau lui fit traverser sept lacs,

(1) Ce texte doit être mutilé et est inintelligible.

(2) Ici le récit est à la première personne comme si le prince rapportait lui-même son aventure.

et il finit par arriver au bord de l'Océan. Il lâcha la patte de son oiseau, et revint à l'ermitage ; le vieillard gisait là, avait rendu l'âme à Dieu et s'était voilé la figure. Le prince le lava, l'ensevelit et se remit en route.

Par malheur, il oublia de prendre le livre placé sous la tête du solitaire. Le prince ne tarda pas à rencontrer Iblîs le maudit, sous les dehors d'un jeune homme qui se présenta à lui et le salua. Le prince lui rendit son salut, et ils lièrent conversation. « Jeune homme », dit le Malin, « d'où viens-tu, et comment s'est passé ton voyage ? — Grâce au Seigneur maître des mondes je suis arrivé au but que je poursuivais, et j'en porte la preuve avec moi. — Et puis-je savoir quel est ce document ? — Un raisin plus doux que le lait, plus parfumé que le musc ». Iblîs le maudit introduisit alors la main dans une de ses manches et en retira une pomme odorante qu'il offrit au prince en lui disant : « Voilà un fruit que ce religieux m'avait donné ». Notre jeune imprudent le porta à sa bouche, en mordant une bouchée, et à peine l'eut-il avalée que le raisin céleste disparut de sa main. Iblîs se mit à rire et lui dit : « Je ne suis autre qu'Iblîs qui a fait sortir l'homme du paradis terrestre et qui a suggéré à Eve l'idée de manger le blé (1). Je n'ai pas voulu que tu mangeasses la grappe divine et je t'ai ravi le céleste présent. Maintenant, vas où bon te semble ». Le prince tout contrit se prit à pleurer et ramassa une pierre pour la lancer contre le maudit. Iblîs disparut et le jeune homme dut bon gré mal gré se remettre en route. Il chemina donc, mais eut beau marcher, il ne trouva pas d'endroit habité. Il commençait à endurer les tortures de la faim ; mais il finit par prendre un poisson qu'il mangea. Une semaine se passa ainsi. Enfin un vaisseau apparut au loin. Le prince monta sur une colline pour mieux le voir, et les gens du navire finirent par l'apercevoir à leur tour. Ils firent voile de son côté et atterrirent. Ils invitèrent le jeune homme à monter à bord avec eux, et l'assaillirent de questions. Le prince leur raconta d'un bout à l'autre l'histoire de la coupole,

(1) Telle est la légende musulmane, empruntée aux rabbins. Voir *Hammer*, Rosenöl, I, p. 23 ; *Weil*, Biblische Legenden der Muselmänner, p. 19 ; *Grünbaum*, Neue Beiträge zur semistischen Sagenkunde, p. 64-65.

de la voix et de l'eau venue du ciel, et les mariniers s'écrièrent : « Tu dis vrai, nous avons lu dans les livres que le fils du roi de l'Orient arriverait à cette coupole. Maintenant nous voguons vers l'île de Heïbât ; viens avec nous ». Le jeune homme dit : « Je n'ai pas un denier. Comment pourrais-je vous accompagner ? » Les marchands le rassurèrent : « Nous te donnerons chacun une petite somme et tu formeras ainsi un pécule ». On remit donc à la voile, et après une traversée de quelques jours, le navire par un décret divin, heurta un récif, sombra et périt, corps et biens. Seul le prince put gagner le rivage, ainsi que trois chevaux.

Il se trouvait dans une île avec une haute montagne. Le sol était couvert d'herbes et de tulipes (1). Le prince laissa paître les chevaux, s'assit au bord de la mer et réussit à prendre quelques poissons. Il était occupé à chercher partout des brindilles pour allumer du feu, quand il vit un de ces chevaux se frapper la tête contre terre. Le prince prit son couteau et lui coupa la tête. Il rôtit un morceau de viande de ce cheval, et quand vint la nuit, il se cacha dans la peau de l'animal pour dormir. Quelques jours se passèrent de la sorte, mais à la fin, l'ennui s'empara du naufragé qui se disait : « A quel moyen recourir ? Voilà maintenant dix jours que je reste immobile dans cet endroit, à attendre l'arrivée d'un vaisseau qui me transporte dans un lieu habité, et le ciel ne m'accorde pas cette grâce. Je vais gagner la cîme de cette montagne et que les décrets de Dieu s'accomplissent ». Après mille efforts, il parvint au sommet, et constata que cette montagne atteignait le zénith et qu'au faîte croissait un arbre si énorme que son ombre s'étendait alentour sur un rayon d'une parasange, et que ses branches s'allongeaient jusqu'au milieu de la mer. Personne n'aurait pu en escalader le tronc. A cette vue, le prince resta stupéfait. Le sommeil finit par le gagner et il se coucha à l'ombre de cet arbre, qui n'était autre que le séjour de la princesse et de la Sîmourgh. Dieu — il est glorieux — l'avait ainsi décidé.

La jeune fille occupée à regarder du haut de l'arbre dans toutes les directions, ne tarda pas à apercevoir le jeune homme endormi.

(1) Au printemps les tulipes sauvages foisonnent en Perse, dans certaines régions, par exemple aux environs de Meched.

C'était pour elle une étrange créature, telle que de sa vie, elle n'en avait jamais vue. Le décret divin allait donc se réaliser point pour point, car le Très-Haut voulait que les paroles de la Sîmourgh fussent mensongères et qu'elle fût frappée de confusion. — Lorsque la jeune fille revint à elle — car la vue du prince lui avait fait perdre le sentiment —, elle se dit : « Qu'est-ce que cet être dont le corps ressemble au mien ? » Jamais la princesse, nous le savons, n'avait vu de figure humaine, et elle s'imaginait qu'il n'y avait pas au monde d'autre endroit que cet arbre, cette montagne et cette mer, ni d'autre être vivant qu'elle et la Sîmourgh sa mère nourricière. Lors donc que le beau prince apparut à ses yeux elle en devint si follement amoureuse (1) qu'elle faillit s'élancer vers lui du haut de l'arbre. Quant au jeune homme, à son réveil, il jeta ses regards à droite et à gauche sans voir âme qui vive, mais la jeune fille lui ayant lancé une pomme (2), il leva les yeux et aperçut au haut de l'arbre cette ravissante créature belle comme la lune de la nuit du quatorze (3). Il fut ravi en extase et s'éprit pour elle d'un fol amour (4). « O mignonne », s'écria-t-il, « que fais-tu au haut de cet arbre et qui es-tu » ? — « Je suis la fille de la Sîmourgh ». — « Toi ? mais tu es la fille d'un homme et la Sîmourgh est un animal ! Quel hasard a bien pu t'amener en ces lieux ? » — « Mais toi », demanda-t-elle à son tour, « qui es-tu ? » — « Moi, je suis un homme. » — « Qu'est-ce donc qu'un homme ? » — « Un homme », répondit-il, « est un être semblable à toi et à moi. Quant à la Sîmourgh, c'est un animal : elle a des plumes et des ailes. En quoi lui ressembles-tu et quelle analogie y a-t-il entre vous deux ? » La princesse se récria : « Quel langage tiens-tu là ? Je sais que je suis la fille de la Sîmourgh, et d'homme, je n'en ai jamais vu. » Le prince insista : « Si tu veux qu'il t'apparaisse à toute évidence que tu n'es pas la fille de la Sîmourgh, demande-lui un miroir quand elle viendra, et regarde ton visage : tu verras bien que ce n'est pas à elle que tu dois la vie ». « Si tu le peux, viens me trouver

(1) Litt. : elle en devint amoureuse avec mille cœurs « *ba hazâr dil.* »

(2) Voir Chauvin, Bibl. arabe, VIII, p. 151.

(3) La pleine lune. Cette métaphore est familière aux Persans, qui aiment les beautés plantureuses et les visages arrondis.

(4) Il l'aima avec cent mille cœurs.

ici », dit la princesse. « D'ici jusqu'à toi, il y a bien deux cents coudées ; je ne saurais y parvenir et pourtant sans toi, la vie m'est amère désormais. Que pourrais-je bien faire ? Soit, je vais monter la garde ici jusqu'à ce que vienne la Sîmourgh. » « Cache-toi dans un coin, car c'est le moment de son retour. Pourvu qu'elle ne te voie pas et ne sévisse pas contre toi ».

La jeune fille jeta au prince toutes les friandises qu'elle avait. Il les ramassa et alla se cacher dans la peau du cheval qu'il avait tué ; mais l'ardeur de son amour le privait de tout repos.

Lorsque la Sîmourgh revint de la cour de Salomon, elle trouva la jeune fille toute maussade et lui demanda : « O mon enfant, pourquoi as-tu l'air si abattu ? » « Que pourrais-je bien faire ? » répondit-elle ; « je m'ennuie dans cette solitude. Si tu voulais être assez bonne pour me rapporter un miroir, je pourrais me distraire et bannir l'ennui. » Aussitôt la Sîmourgh partit, alla chercher un miroir et le déposa devant la princesse. Elle le prit, y contempla son image et vit bien que les paroles du jeune homme n'étaient que l'expression de la vérité, et que les diverses parties de son corps ne ressemblaient en rien à celles de la Sîmourgh. Elle se prit à rire, et sa mère nourricière lui dit : « Ah ! voilà que tu as retrouvé ta gaieté ». « Oui », dit-elle. Et cette nuit-là, sa passion pour le prince l'empêcha de trouver le sommeil.

Quand vint l'aurore, l'oiseau s'en alla, et la jeune fille suivit des yeux son départ. L'arrivée du prince la réjouit grandement, et elle lui montra le miroir. « Eh bien ! » dit-il, « t'y es-tu regardée ? » « Oui, et j'ai constaté que tu n'avais dit que la pure vérité : mon corps est identique au tien. » L'amour de la jeune fille pour le prince s'exaspérait au point qu'elle voulait presque se précipiter du haut de l'arbre. « Il nous faut pourtant », dit-il, « inventer un moyen de nous rapprocher l'un de l'autre ». « J'en ai un », dit-il. Quand la Sîmourgh viendra, supplie-la de te déposer au pied de cet arbre et de te reporter en haut à la tombée de la nuit. Prétexte que tu t'ennuies mortellement là haut, et que si tu pouvais contempler la mer à loisir, peut-être ton cœur se dilaterait. » « C'est parfait », dit-elle. « Prends donc patience jusqu'au retour de la Sîmourgh. »

L'oiseau, à son retour, vit la jeune fille morne et toute défaite.

Elle s'assit à côté d'elle et lui demanda : « O mon enfant, pourquoi es-tu si chagrine ? — Je me désole de ce que toute la journée tu t'en vas et tu me laisses toute seulette. — Eh bien, propose-moi quelque remède à cela. J'agirai selon ton désir. — Dépose-moi chaque jour au pied de l'arbre jusqu'au soir, au moment de ton retour. Alors tu me reporteras en haut. — Je veux bien ». Ainsi fut fait : quand le jour vint, la Sîmourgh descendit la jeune fille et s'en alla. Le prince, qui savait l'heure du départ de l'oiseau, ne tarda pas à accourir au pied de l'arbre où il trouva sa bien-aimée. Ils se passèrent le bras autour du cou et échangèrent sur leurs lèvres la saveur exquise d'un baiser. Ils mangèrent ensemble les mets que la princesse avait pris avec elle. Quand la Sîmourgh revint, le prince alla, comme toujours, se cacher L'oiseau, voyant sa pupille de bonne humeur, l'embrassa et la porta au sommet de l'arbre, où ils passèrent la nuit, et le matin, ils descendirent. « Veux-tu bien » (1), dit la jeune fille, « me dire si tu ne pourrais pas me construire une demeure en cet endroit même. — Prends patience jusqu'à ce que je découvre du côté de la mer un endroit qui te convienne. Je t'y porterai ».

La Sîmourgh prit son essor et se mit à tournoyer en tous sens. Or, le décret divin voulait s'accomplir et le terme fixé était proche. La Sîmourgh construisit une demeure agréable, abritée de l'ardeur du soleil, à l'endroit même où se cachait le prince. La Sîmourgh aperçut les deux chevaux que le prince avait amenés ; elle les attacha à proximité de l'habitation de la princesse, y amena la jeune fille et lui dit : « O mon enfant, ces animaux que voilà s'appellent bêtes de la mer. Passe ta journée à t'amuser avec eux, et n'en aie aucune peur ». La princesse, qui n'avait jamais vu de chevaux, s'intéressa beaucoup à ces animaux. La Sîmourgh partie, les deux amants échangèrent mille cajoleries (2). Le prince finit par s'écrier : « O vie de ma vie », jusques à quand aurai-je la force de résister. Il faut que nous accomplissions le désir suprême de notre cœur et que tu sois toute à moi ». — « Tu es le

(1) Littéralement : « que je sois ta rançon » (fidâyat šavam = ar. gou iltou fidâka), formule courante pour commencer une lettre ou un discours.

(2) Litt. dast-bâzî = « *jeu de mains* ».

maître (1). » Avec l'assentiment de la jeune fille, le prince la saisit donc dans ses bras et rompit le sceau de la virginité comme l'a dit le poète. La princesse trouva à l'étreinte du prince une telle volupté qu'elle en naquit pour ainsi dire à une vie nouvelle. Ils restèrent ainsi couchés jusqu'au soir, sein contre sein.

Quand vint l'heure du retour de la Sîmourgh, le jeune homme alla se blottir dans sa peau de cheval, et l'oiseau trouvant la princesse endormie, ne se douta guère de la cause de sa fatigue. Elle la réveilla et la transporta au sommet de l'arbre. « O mon enfant », lui demanda-t-elle. « Comment s'est passée la journée d'aujourd'hui ». Elle lui répondit : « O ma chère maîtresse, cette journée a été plus exquise que toutes les autres. Sache que de toute ma vie je n'ai éprouvé une telle joie ni ressenti un tel plaisir. Je me suis follement amusée à regarder les chevaux. » « Eh bien ! » reprit la bonne Sîmourgh, « je te porterai encore demain matin à cet endroit pour que tu ne sois plus abattue et chagrine. » La jeune fille la remercia chaleureusement. La Sîmourgh la porta le lendemain matin à sa nouvelle demeure, et les deux amants échangèrent jusqu'au soir leurs caresses.

Un jour, le prince demanda à la jeune fille : « Qu'as-tu avec toi là-haut, au sommet de l'arbre ? — Un berceau et une couverture ». Le prince s'écria tout content : « Mais il faut absolument que je m'installe là pour passer la nuit au sec. Dis ce soir à la Sîmourgh : Apporte au haut de l'arbre cette chose noire pour m'amuser. » La jeune fille trouva l'idée excellente. Bientôt le prince, pressentant le retour de la Sîmourgh, alla se cacher comme d'habitude dans la peau de cheval. L'oiseau revint et transporta la jeune fille à sa place accoutumée, au sommet de l'arbre. Elle se figurait que jamais être humain ne viendrait à cet endroit, et se doutait bien peu que le Destin avait commencé de s'accomplir ; et elle se disait : « Voilà bien des années que je me donne du mal avec cette jeune fille, mais le terme est proche. Ce sera bientôt le moment de la porter à Salomon pour me justifier (2) et prouver la vérité de mes paroles, de peur qu'un vaisseau n'aborde par hasard en ces parages,

(1) « Amr az to'st » = à toi de commander.

(2) Littéralement : « blanchir ma figure ».

qu'on ne découvre la jeune fille et que je ne recueille pas le fruit de mes efforts. Il vaut mieux que je ne la dépose plus au bord de la mer, mais que j'arrange ici même un endroit pour les chevaux. La princesse pourra tout aussi bien prendre plaisir à les regarder du haut de l'arbre, jusqu'à ce que s'achève le temps qui reste à courir avant l'échéance fatale. Alors, je la porterai à Salomon et je dirai : « Voilà comment j'ai conjuré le destin ».

Quand le jour commença à poindre, la jeune fille s'imagina que sa mère nourricière allait la descendre comme les autres jours, mais la Sîmourgh lui dit : « O lumière de mes yeux, il vaut mieux que je ne te transporte pas au bord de la mer, de peur qu'une bête ne t'attaque. Reste donc sur l'arbre, et tout ce que tu pourrais désirer, je te l'apporterai ». Là dessus elle s'envola, alla chercher les chevaux et les lia au pied de l'arbre, puis elle alla faire sa cour à Salomon. Elle partie, la jeune fille mouilla de pleurs son visage beau comme la lune (1). Le prince accourut, et la trouvant toute en pleurs, il s'écria : « O repos de mon cœur, idole de mon âme, j'ai erré bien longtemps loin de ma famille et de ma patrie, et j'ai subi mille avanies jusqu'à ce que Dieu — il est sublime — t'ait donnée à moi pour réconforter mon cœur endolori. Comment vivre maintenant que la Sîmourgh t'a laissée au sommet de cet arbre funeste ? » La jeune fille ne répondit qu'en sanglotant de plus belle. « O ma chérie », dit le prince, « cesse de pleurer. Je vais détacher ces chevaux et les lancer à la mer. Quand l'oiseau reviendra, parle lui comme je te l'ai dit hier. Nous serons toujours ensemble là haut. » Ces paroles rendirent courage à la princesse ; elle jeta à son bien-aimé une partie des mets que la Sîmourgh lui avait rapportés la veille. Le prince s'en rassasia, et ils devisèrent gentiment jusqu'au coucher du soleil.

Quand vint l'heure du retour du Griffon, le prince alla se cacher. L'oiseau, voyant la jeune fille maussade, tâcha de la consoler, et s'en fut dormir ; mais le chagrin empêcha la princesse de fermer l'œil. Le lendemain, elle lui demanda : « O chef des oiseaux, apporte auprès de moi cette masse noire qu'on aperçoit de loin. Je

(1) Littéralement : « versa de chaque cil cent mille pleurs sur son visage, etc. »

m'amuserai à l'examiner. — Oui, mon enfant, mais qu'est-il donc advenu des chevaux ? — Ils ont rompu leur licou, se sont précipités dans la mer et se sont noyés ». Alors la Sîmourgh alla ramasser l'un des cadavres (c'était précisément la peau où était caché le prince) et l'apporta à la jeune fille, qui fut au comble de ses vœux.

La Sîmourgh s'envola, et le jeune prince sortit de sa cachette. Il entoura de ses bras le cou de son amante et dans une longue étreinte ils accomplirent le désir de leur cœur. Après quoi ils se régalèrent. Le prince examina alors le berceau qui était assez grand pour que deux personnes pussent y tenir à l'aise. « Ma mignonne », dit-il, « lorsque la Sîmourgh reviendra, demande lui aussitôt la permission de prendre congé et dis-lui que tu vas dormir dans ton berceau ». Il y avait dans la couchette quelques matelas et deux couvertures. Le prince les étendit, se coucha pour les essayer et constata que tout pourrait s'arranger à merveille. Ils recommencèrent leurs embrassades et jusqu'au coucher du soleil ils manifestèrent leur amour.

Quand la Sîmourgh revint, la princesse se plaça juste au milieu du berceau [comme si elle était seule] et le prince ramena la couverture sur son visage. « Eh bien ! mon enfant, comment la journée s'est-elle passée ? » demanda l'oiseau. « O ma maîtresse », répondit sa pupille, « j'ai été on ne peut plus heureuse, et je n'ai plus aucune envie de descendre ». La Sîmourgh avait rapporté d'exquises friandises qu'elle donna à la jeune fille. Elle en mangea une partie et garda le reste pour le prince. Peu après, elle quitta la Sîmourgh, se rendit dans le berceau, leva la couverture et se blottit auprès de son amant. Ils échangèrent un baiser puis dormirent jusqu'à l'aube. La princesse sortit de sa couchette et vint saluer la Sîmourgh, qui lui demanda : « O mon enfant pourquoi es-tu restée nuit et jour dans ton berceau et n'as-tu pas dormi comme auparavant à l'abri de mes ailes ? ». — « O ma maîtresse », répondit-elle, je t'ai donné jusqu'à ce jour beaucoup d'embarras et je ne veux plus t'importuner désormais. Ce berceau me convient très bien, et d'ailleurs il est très chaud ». Bref, la Sîmourgh s'en fut, le prince s'éveilla, et nos deux amants, après s'être embrassés, se régalèrent des mets que la Sîmourgh avait rapportés. Et, une année durant, le prince et la princesse coulèrent au sommet de cet arbre des

jours heureux, et par la volonté divine, la jeune fille devint enceinte. Le prince se dit : « L'enfant qui va naître de la princesse va pleurer et ses vagissements pourraient révéler sa présence à la Sîmourgh, qui ne manquera pas de le tuer ». Il dit à la jeune fille : « Quand la Sîmourgh rentrera, demande-lui un narcotique, (1) qui nous permettra d'éviter un malheur ». Elle suivit ce conseil et quand la Sîmourgh revint, elle lui dit : « O chef des oiseaux, je voudrais avoir un peu de narcotique ». — « Et pourquoi faire ? » — « C'est qu'avec la meilleure volonté du monde, je ne parviens pas à fermer l'œil un instant de la nuit ». La Sîmourgh obtempéra à son désir, et lui rapporta la drogue demandée.

Or, un jour que l'oiseau était allé faire sa cour à Salomon, la jeune fille déposa le faix de son sein, et mit au monde un garçon pareil à la nuit du quatorze. Ils l'emmaillotèrent dans des lambeaux de couverture, et sa mère l'allaita. Peu avant le retour du griffon, ils lui mirent du narcotique sous les narines et l'enfant jusqu'à l'aurore ne manifesta sa présence par aucun bruit (2). Lorsque la Sîmourgh fut partie, il le rappelèrent au sentiment.

Une année, donc, se passa de la sorte, et Dieu envoya Gabriel en rendre compte à Salomon. « Salomon », dit-il, « demande à la Sîmourgh si oui on non, elle a entravé le qazâ o qadar ». Or ce même jour, la Sîmourgh, se croyant sûre du succès, avait l'air triomphante et se rengorgeait. « Eh bien ! » lui demanda le roi, « as-tu conjuré le Destin ? Maintenant le terme est échu. — Oui, j'ai empêché le décret divin de s'accomplir. Désormais, par ma vie, tu seras d'accord avec moi sur ce point, tu avoueras que le qazâ o qadar n'est qu'un vain mot, et tu me témoigneras les égards que je mérite. — Et vraiment donc tu as entravé l'arrêt du destin ? — Oui, je l'ai fait. — Va donc, mets la jeune fille dans son berceau, et apporte-là ». Le Griffon, transporté de joie prit son vol. Le prince, la voyant venir de loin, se cacha dans le berceau avec le petit enfant. La Sîmourgh passa la nuit sur l'arbre et dit à la princesse : « Il faut qu'à l'aurore je te porte à Salomon qui t'a réclamée ». Dès l'aube,

(1) *Bîhoûch-dâroû.* — Littéralement « remède qui prive de sentiment ».

(2) L'usage funeste d'enduire d'opium les lèvres et les narines des enfants pour qu'ils dorment tranquillement, est courant en Perse actuellement.

elle saisit donc le berceau dans ses serres, s'éleva dans les airs et arriva bientôt auprès du grand roi. Elle déposa son fardeau dans l'enderoûn (1) du palais, se présenta devant Salomon et s'inclina devant lui. Salomon ordonna à tous ses sujets, aux dîvs et aux péris, aux quadrupèdes et aux oiseaux de se rassembler devant lui. Puis il s'assit sur son trône, fit approcher la Sîmourgh et l'apostropha en ces termes : « Eh bien ! Sîmourgh, as-tu oui ou non, empêché l'accomplissement de la volonté divine concernant le fils du roi de l'Occident et la fille du roi de l'Orient ? Car le terme est échu. — O prophète de Dieu, la semaine même où la fille du roi de l'Orient a vu le jour, je suis allée l'enlever avec son berceau au milieu de ses suivantes, et traversant sept mers, je l'ai portée sur la cîme d'une haute montagne au sommet d'un grand arbre, et je l'ai élevée là-bas jusqu'aujourd'hui, sans qu'aucune créature soupçonnât son existence. Je viens de te l'apporter il n'y a qu'un instant. — Qu'on me la fasse voir immédiatement avec son berceau ». La Sîmourgh alla chercher le tout, le déposa devant Salomon, et quand on leva le couvercle, on vit les deux jeunes gens resplendissants de beauté, avec, sur leur sein, un gracieux enfant. On les fit sortir du berceau, et ils se prosternèrent devant Salomon.

S'adressant alors à la Sîmourgh : « Or çà », s'écria-t-il, « comment donc as-tu entravé le destin, pour qu'un jeune homme ait passé deux ans avec cette jeune fille et qui plus est, l'ait rendue mère sans que tu aies eu le moins du monde vent de cette aventure ? Par la splendeur de la gloire divine, je jure que tu seras châtiée pour servir d'exemple à toutes les créatures ».

La Sîmourgh, à la vue de cet évènement, s'était prise à trembler de terreur, et avait failli perdre connaissance. Et depuis ce moment jusqu'aujourd'hui, personne ne l'a revue. Tous les êtres témoins de cette scène en furent profondément impressionnés. Salomon ordonna aux dîvs et aux djinns d'aller à la recherche de la Sîmourgh et de l'amener devant lui. Mais ils eurent beau parcourir l'univers, ils ne la trouvèrent point et s'en revinrent auprès de Salomon lui confesser leur échec Alors le roi fit amener les otages,

(1) Littéralement « intérieur », les appartements intérieurs, le gynécée. Les appartements réservés aux hommes s'appellent le *biroûn*, l'extérieur.

on fit venir tous les hiboux, les corneilles et les faucons des montagnes, tous les moineaux blottis dans les crevasses. Salomon les admonesta sévèrement, et leur fit mettre des chaînes aux pieds pour les empêcher de se mouvoir.

Enfin Salomon demanda au fils du roi de l'Occident le récit de ses aventures qu'il lui détailla fidèlement. Le prophète alors régularisa l'union des deux amoureux, fit cadeau au prince d'une robe d'honneur, d'un... et d'un pavillon. Il fit écrire deux lettres, l'une pour le père du marié, l'autre pour celui de l'épousée, et y consigna leurs aventures, et ordonna aux vents d'enlever le tapis des deux héros de l'aventure avec leur suite et de les transporter du côté de l'Occident. Le roi de ce pays, informé de l'arrivée de son gendre, de sa fille et de leur enfant, s'en réjouit. Tous se convertirent à la religion de Salomon et séjournèrent quelques jours en cet endroit ; après quoi le prince demanda congé à son beau-père. Le vent le transporta à son tour dans la direction de l'Occident, et le père du prince, informé de son heureux retour, vint au devant de lui et le ramena triomphalement dans sa capitale. Il se fit narrer ses aventures, se convertit également à la religion de Salomon et fit à son fils des noces magnifiques.

NOTE

SUR LE

CONTE DE SALOMON ET LE GRIFFON

PAR M. VICTOR CHAUVIN.

Ce conte existe en arabe, en persan et en turc.

De la forme arabe, on sait seulement qu'elle se rencontre dans deux manuscrits du Kalīlah et il n'y a que de Sacy qui en ait dit un mot (1). Benfey en conclut que ce conte n'a été ajouté que plus tard au Kalīlah et que, pour ce motif, il ne se retrouve dans aucune des versions dérivées du texte arabe (2).

C'est la version turque qui a d'abord été connue en Occident, parce que Caylus en a publié une traduction française (3). Cette traduction, mise en allemand, a paru dans le tome IX du *Tausend und ein Tag*, pp. 100 et suiv. Elle a été utilisée par Wieland pour son *Dschinnistan* (4), par Hartmann (*Asiatische Perlenschnur*, t. I, pp. 84-100) et par l'auteur des *Märchen für Kinder und Nichtkinder* (Riga, Hartknoch, 1796).

Cette forme est beaucoup plus simple que la version persane conservée dans le manuscrit n° 1255 de la Bibliothèque de la Compagnie des Indes à Londres et dans le manuscrit de Berlin, sur lequel est faite la version de M. Bricteux. Le conte du manuscrit n° 1255 a paru en anglais dans l'*Asiatic Journal ;* cette traduction

(1) *Notices et extraits des manuscrits*, t. IX, I, p. 461. De Sacy dit que les manuscrits portent les nos 1492 et 1501.

(2) BENFEY, Pantschatantra, t. I, p. 573. — Voir *Bibliog. arabe*, t. II, p. 102, n° 63.

(3) *Bibliog. arabe*, t. VI, pp. 201-202 ; cfr. t. IV, pp. 133 et 222.

(4) T. III ou dans l'édition Hempel des œuvres de Wieland, t. XXX, pp. 333-339.

a été mise en français en 1840 et publiée dans la *Revue Britannique* (1). Le manuscrit de Londres et celui de Berlin ne semblent guère différer.

Il est visible que la version persane est plus récente que celle que représente la version turque : dans celle-ci l'histoire ne comprend qu'une seule donnée logiquement développée ; l'autre, au contraire, est allongée par l'insertion de quatre histoires, qui sont absolument étrangères au sujet véritable.

1° Il y a d'abord un groupe d'allégories assez ingénieuses, que l'on retrouve sous une forme plus simple dans les *Quarante Vizirs*, de la traduction de Behrnauer ou de celle de Gibb (2). L'auteur persan joint, par exemple, à l'allégorie des bouchers (n° 10 de la traduction ci-dessus) celle des deux cuisines (n° 11), c'est-à-dire qu'il a répété le même trait, évidemment dans le but d'amplifier son modèle. (Cfr. aussi Monteil, *Contes soudanais*, pp. 106-109.)

2° Vient ensuite l'histoire des vieillards dont la force et la santé sont en raison inverse de leur âge. Cette historiette est bien connue (3) ; mais, ici, elle est motivée un peu autrement et, nous semble-t-il, plus ingénieusement.

3° La troisième addition est l'amplification du conte bien connu du procès pour le trésor trouvé par un acheteur dans l'immeuble qu'il acquiert. Ce conte se retrouve chez les Juifs et le roi mis en scène est Alexandre le Grand (4). Chez les Arabes, c'est Kisrâ (Anoûchirwâne) qui est le héros (5). « Le roi Kisrâ, dit Qalyoûbi; était le plus juste des rois. On raconte qu'un homme acheta d'un autre une maison. Il y trouva un trésor et, se rendant chez le vendeur, l'informa de la chose. Le vendeur lui dit : « Je t'ai vendu une maison, n'y connaissant pas de trésor ; s'il y en a un, il est à toi ». Mais l'acheteur répondit : « Il faut absolument que tu le prennes, car il ne rentre pas dans ce que j'ai acheté ». La discussion s'étant prolongée, ils portèrent le différend devant le roi Kisrâ.

(1) 4e série, t XXX, pp. 351-371 : *Salomon et la Simorgue*.

(2) *Bibliog. arabe*, t. VIII, pp. 160-161, n° 168.

(3) *Bibliog. arabe*, t. VII, p. 61.

(4) Wünsche, *Midrasch bereschit*, p. 143 et *Midrasch Wajikra*, p. 184.

(5) Qalyoûbi, édit. Calcutta, 1856, p. 31.

Là, ils exposèrent l'affaire du trésor. Le roi baissa longtemps la tête, puis leur demanda s'ils avaient des enfants. « Un fils pubère », dit le vendeur. « Et moi, dit l'acheteur, j'ai une fille nubile. » « Je vous ordonne, dit Kisrâ, de les marier pour qu'il y ait entre eux union et alliance et d'employer le trésor à leur avantage. » Ce qu'ils firent, pour obéir à l'ordre du roi. »

4° Il y a enfin l'histoire *Le bœuf et l'âne*, qu'on trouve dans les Mille et une nuits et que le compilateur persan a moins bien racontée (1).

Notre conte existe-t-il dans l'Inde ? A notre connaissance, aucune collection ne le donne dans la forme qu'il a ici. Mais, chez les Jainas, on trouve une histoire qui est, au moins, le germe de la nôtre. Comme on ne l'a pas encore, jusqu'à ce jour, rapprochée de notre conte, nous croyons faire chose utile en donnant ici la traduction de la version que Weber en a faite (2).

« Dans une ville, Ratnasthala, vivait le roi Ratnasena, dont le fils, Ratnadatta, connaissait les 72 arts. Afin de trouver une jeune fille qui convînt pour le prince, le roi envoya seize émissaires dans la direction de chacun des points cardinaux ; il leur avait donné un portrait du jeune homme, ainsi que son horoscope. De l'Ouest, etc., ils revinrent dans la ville sans avoir trouvé de jeune fille convenable, ayant souffert les peines du voyage et se sentant aussi malheureux qu'une danseuse qui aurait oublié la mesure et la gamme quand il lui faut danser. Mais les seize qui étaient allés au Nord vinrent, en longeant la rive du Gange, à la ville de Candrasthala ; là régnait Candrasena, dont la fille, connaissant les 64 arts, était d'une céleste beauté. Les envoyés exhibèrent le portrait et l'horoscope du prince. Le roi manda sa fille et, quand elle fut arrivée, on vit combien les deux se convenaient. Il appela alors les astrologues pour examiner la constellation. Ils calculèrent 12 ans (l'âge de la princesse) et dirent : « O roi, la conjoncture qui se produira dans 17 jours ne reviendra pas avant 12 ans. » Le

(1) *Bibliog. arabe*, t. V, pp. 179-180 et t. VIII, pp. 49-50.

(2) Alb. Weber. *Ueber das Campakaçreshṭhikathânakam, die Geschichte vom Kaufmann Campaka.* Dans *Sitzungsberichte der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1883, p. 572 et suivantes.

roi dit : « Le fiancé est bien loin et la conjoncture bien proche. Que faut-il faire ? » Les émissaires répondirent : « Envoie des chamelles rousses, rapides comme le vent, pour ramener ainsi rapidement le prince seul. » — « Qu'il en soit ainsi » dit le roi. Les émissaires furent donc envoyés avec des chamelles rapides comme le vent et arrivèrent en cinq jours dans leur ville. Mais quand Ratnasena vit le portrait de la princesse (qu'ils apportaient), il se réjouit vivement et équipa le prince pour qu'il partît avec ces émissaires et ces chamelles.

« Or, à cette époque, à Lankâ régnait Rāvaṇa, qui avait 4000 grandes armées et dix millions de navires. Indra et les autres dieux, avec les gardiens du monde, étaient à son service. (Ici le narrateur doit montrer la splendeur de Rāvaṇa). Un jour il demanda au devin : « Quand me viendra la mort et d'où ? » Le devin répondit : « De la main de Râma et de Lakṣmaṇa te viendra la mort ; et ceux-là seront les fils de Daçaratha à Ayodhyâ. » Rāvaṇa discuta avec ses conseillers. « Comment pourrait-il bien en être autrement ? » Les conseillers dirent : « Comment peut-on changer ce qui doit être ? Car le destin brise, le destin unit, le destin brise de nouveau après avoir uni ; insensé l'homme qui lutte ; ce que fait le destin, cela est. »

« Rāvaṇa dit en s'emportant orgueilleusement : « Arrière le destin ! Pour des hommes haut placés, l'action virile seule décide. » Le devin répliqua : « O roi, ne parle pas ainsi ! Place lunaire (1), place de joyaux (2) et prince, tout cela se rencontrera le dix-septième jour après celui-ci, à midi. Tu ne peux l'empêcher, non plus que tout autre qui serait plus fort que toi. Qu'il l'essaie ! Maintenant la condition que je fixe est claire » (3).

« Alors Rāvaṇa, pour changer cet arrêt du destin, fit enlever la princesse Candrāvatī par deux rakṣas et dit à l'un de ses esprits féminins : « Prends la forme d'une timiṃgilī, haute comme une

(1) La princesse ?

(2) Les joyaux de la plage, dont il sera question plus loin ?

(3) Le devin donne donc à Rāvaṇa la conjoncture calculée par les astrologues de Candrasena comme exemple de l'immutabilité du destin et l'engage à essayer s'il pourrait bien y changer quelque chose. L'auteur, ajoute Weber, aurait pu s'expliquer un peu plus clairement.

montagne (1) et, jusqu'au jour de la conjoncture, reste dans la région de l'embouchure du Gange, en tenant dans la gueule Candrāvatī, enfermée dans une grande caisse d'ivoire, avec des vivres, du bétel et tout ce qu'il faut encore. Tu te tiendras dix-sept jours au milieu de l'eau. » Elle exécuta ce que Rāvaṇa avait ordonné. Rāvaṇa fit ensuite appeler l'un de ses esprits mâles, le génie serpent Takṣaka et lui enjoignit de mordre le prince Ratnadatta, qui se préparait à ramener la princesse Candrāvatī. Il mordit donc le prince. Les médecins qu'on manda employèrent des centaines d'antidotes ; sans succès. Le roi se conforma alors à la parole des savants qui, enseignant que, d'après le manuel, l'évanouissement causé par le poison dure six mois, dirent qu'il faut mettre le patient à l'eau et ne pas le brûler comme cadavre. Il fit mettre et emporter le prince dans un panier de jonc (?), de la grandeur d'un homme. Flottant sur l'eau, le panier, comme l'avait décidé le destin, arriva dans le voisinage de ce poisson Timi. Or la fée Timiṃgilī — car tel était aussi l'arrêt du destin — oubliant l'ordre qu'elle avait reçu, se disait le dix-septième jour, qui était celui de la conjonction : « Je suis lasse d'avoir tenu tant de jours la caisse dans la gueule et je ne puis plus me remuer. Aussi veux-je maintenant déposer un instant cette caisse et folâtrer dans la mer que forme le Gange. Elle ôta donc la caisse, la mit sur une île voisine et en ouvrit la porte en disant : « Mon enfant ! je veux jouer un instant dans l'eau ; cependant tu t'amuseras au bord de la mer. » Là-dessus elle s'éloigna pour se récréer. Précisément en ce moment arriva le panier, que poussait le vent. La jeune fille eut la curiosité de l'ouvrir, y aperçut le prince étourdi par le poison, l'aspergea de l'eau de son sceau orné d'une pierre qui détruit le venin et rappela ainsi le jouvenceau à la vie. La jeune fille se réjouit. » Hé, dit-elle, il me semble, à en juger par sa ressemblance avec le portrait, que c'est le prince Ratnadatta, à qui mon père m'a fiancée. » Le prince, de son côté, pensait que c'était justement le jour de la conjonction pour le mariage. Quand chacun d'eux eut raconté son histoire à l'autre, le prince épousa

(1) Grand monstre marin fabuleux (qui avale même le timi) ; on l'appelle aussi simplement ici timi (très grand poisson de mer, baleine.)

la princesse à la façon des Gandharvas. Ayant ramassé une grande quantité de perles et de beaux joyaux, gros comme des myrobolans, qui étaient tombés au bord de la mer, ils rentrèrent ensemble, quand approcha le moment du retour de la Timiṃgilī, dans la caisse, après avoir lié ensemble le bout de leurs vêtements (1), et en fermèrent la porte. La fée, arrivant, demanda : « Mon enfant, es-tu dans la caisse ? » « Mère, répondit la jeune fille, je m'y trouve très bien ». Là-dessus elle reprit la caisse dans la gueule.

« En ce moment même, Rāvaṇa disait au devin : « J'ai empêché le mariage qui, pourtant, devait avoir lieu ; l'arrêt du destin a été modifié. » Là-dessus il manda la fée Timiṃgilī et lui fit tirer la caisse de la gueule. Quand on l'eut ouverte, tous s'étonnèrent de voir la princesse unie à ce jouvenceau d'une céleste beauté, les mains ornées d'or. Ils racontèrent leur histoire devant Rāvaṇa. Alors Daçamukha reconnut que ce qui doit être n'arrive pas autrement. Il hébergea le prince et sa femme, lui permit de s'en aller et le fit transporter par ses esprits dans une ville, où les siens, son père, etc. furent extrêmement ravis de le revoir. »

---

(1) Symbole du mariage.

COMPTES RENDUS

Marokkanische Erzählungen von GRETHE AUER. Bern, Verlag von A. Francke, vorm. Schmid u. Francke. 1904. Pet. in-8. 316. Broché, 4 f. Relié, 5 f. 50.

Ce livre, qui est un recueil d'histoires publiées d'abord dans différentes revues suisses ou allemandes, mérite d'attirer l'attention. L'auteur, qui a habité six ans le Maroc (Mazagan), a composé ses récits en utilisant ses souvenirs. Comme elle possède une très exacte connaissance du monde musulman, son livre constitue un document, d'autant plus intéressant que la pénétration de la France ne tardera pas à modifier la situation actuelle. Ces histoires sont d'ailleurs très agréables à lire et ont une vraie valeur littéraire ; même la légende sur l'origine du pouvoir de l'almoravide Youssef ibn Tachfin, que l'auteur l'ait inventée ou qu'elle reproduise, en l'amplifiant et en l'ornant, un récit qu'elle a entendu, ne manque pas d'une certaine couleur historique, puisqu'elle met en pleine lumière le grand rôle joué par les femmes berbères.

Nous recommandons surtout à nos lecteurs d'étudier le type de juge que M[lle] Auer nous fait connaître (pp. 34, 175, 204 et 236). Bien que, dans l'Orient musulman, rien ne protège l'indépendance du juge contre la tyrannie des rois, si ce n'est parfois le respect du peuple, il s'est, de tout temps, trouvé des juges intègres, ne craignant pas de sacrifier au besoin leur vie pour faire triompher le droit (1). Dans ce malheureux Maroc, si indignement gouverné,

---

(1) N'en donnons qu'un seul exemple, que rapporte le voyageur Ibn Batoûtah (Trad. Defrémery et Sanguinetti, t. III, pp. 456-457 ; cfr. pp. 72-73).

le juge dont nous parle Mlle Auer en est un consolant exemple. Ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que cette lutte pour le droit, malgré les préjugés et le fanatisme, rapproche sincèrement les musulmans des chrétiens (p. 199) et fournit un terrain solide d'entente. Si la France veut faire régner le droit au Maroc, elle n'aura pas trop de peine à civiliser le pays et à s'y rendre populaire. Cela lui serait d'autant plus facile que l'École Supérieure des Lettres d'Alger a formé une foule de savants orientalistes, qui pourraient, du jour au lendemain, constituer un état-major de fonctionnaires d'une valeur exceptionnelle.

Pour en revenir à l'auteur des contes qui nous suggèrent ces réflexions, nous lui souhaitons tout le succès qu'elle mérite et nous espérons que ce succès l'engagera à nous communiquer d'autres souvenirs encore de son séjour au Maroc.

* * *

Histoire des Beni 'Abd el-Wâd rois de Tlemcen jusqu'au règne d'Abou H'ammou Moûsa II par Abou Zakarya Yah'ia Ibn Khaldoûn éditée d'après cinq manuscrits arabes traduite en français et annotée par Alfred Bel, professeur à la Médersa de Tlemcen. 1er volume. Alger, imprimerie orientale Pierre Fontana, 29, rue d'Orléans, 1903. In-8 de (4), XIV, 242 pp. et 166 pp. de texte arabe.

Nous n'avons pas besoin de présenter à nos lecteurs M. Bel, qui est l'un des disciples les plus distingués du directeur de la brillante école d'Alger, M. René Basset ; ils le connaissent déjà par le compte rendu que M. Forget a fait ici même de son livre sur les *Benou Ghânya* (1). Nous répéterons, à propos du nouveau travail de M. Bel, ce que M. Forget disait déjà de l'autre : c'est « une œuvre d'historien au sens plein et moderne de ce mot », qu'on lit avec un sentiment de confiance et d'entière sécurité. Partout où il le faut, il discute ou corrige les assertions de son auteur et

(1) *Muséon*, Nlle Série, t. V, pp. 397-390. — M. Bel a aussi publié un important travail sur la *Djâzya* dans le *Journal asiatique* de 1903, t. I, pp. 289 et suiv.

permet ainsi, même à celui qui n'est que médiocrement au fait de l'histoire d'Afrique, de tirer grand profit de son livre. Le nom de M. Bel est à retenir et nous croyons rendre service aux arabisants comme aux historiens en les engageant à suivre avec attention les travaux futurs de l'auteur : ils seront, nous l'espérons, nombreux.

Pour le sens du mot *Tal'* (p. 55), nous avons une note précieuse dans l'édition de Harîri par de Sacy, (p. 24) et dans l'*Anthologie arabe* de Grangeret de Lagrange (p. 170). C'est « la fleur naissante du palmier renfermée encore dans l'écorce. Alors cette fleur est blanche ». (Cfr. aussi la p. 171 de Grangeret et les pp. 163-164 de la Chrest. arabe de Kosegarten). — A propos du grand Ibn-Khaldoûne, M. Bel aurait peut-être dû rappeler que, dans ses *Prolégomènes*, il a formulé les principes de la critique historique avec une fermeté et une précision qui doivent nous remplir d'admiration. (*Notices et extraits* t. XIX, pp. 71 et suiv.) Qu'on ne perde pas de vue qu'il n'a eu qu'un précurseur, Albiroûni (Sachau, The Chronology of ancient nations, p. 3) et qu'il écrivait au XIVe siècle : où en était chez nous la critique à cette époque ?

* * *

L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger (1509-1830) par AUGUSTE COUR, ancien professeur d'arabe au Collège de Médéa, répétiteur au Lycée d'Alger. Paris, Ernest Leroux, éditeur. 1904. In-8, (6), XIV et 256 pp. (Tome XXIX des Publications de l'École des lettres d'Alger.)

L'histoire de l'Afrique du Nord est, comme on le sait, extrêmement compliquée. Il faut donc savoir gré à M. Cour d'avoir étudié de près l'une des périodes les plus difficiles, pour laquelle on n'avait d'ailleurs aucun travail d'ensemble suffisant. Réunissant avec soin une foule de documents, ouvrages d'histoire générale de l'Afrique du Nord, livres d'histoire régionale, chroniques indigènes, dont plusieurs n'ont jamais été traduites encore ou n'existent qu'en manuscrit, instruments diplomatiques, histoires du Portugal, relations de voyages, monographies ou articles de revue, l'auteur s'est

ainsi entouré d'un appareil considérable, qu'il a utilisé avec beaucoup de critique. Historien bien informé et bien au courant d'ailleurs des idées et des institutions du monde musulman, il a réussi à nous présenter un tableau instructif et attachant d'une époque extrêmement importante : on lui saura gré du travail considérable qu'il s'est imposé et on le félicitera avec nous d'avoir fait faire à l'histoire un nouveau progrès. Son livre vient d'ailleurs au bon moment, puisque la France va être, plus que jamais, en contact avec les musulmans d'Afrique.

Sur un point nous voudrions présenter à l'auteur une simple observation. Étudiant les négociations franco-marocaines de 1693 (pp. 204-205), il en attribue l'échec à l'ambassadeur de France, Pidou de S[t] Olon. Il nous semble que la lecture des pièces publiées par Pidou de S[t] Olon laisse une impression différente. Après avoir rapporté son compliment de l'audience de congé, il nous dit que « les réponses du Roy de Maroc à ce compliment, et tout l'entretien de cette audience, roullèrent sur des propositions si extraordinaires, si peu conformes aux motifs qu'il avait fait paroître pour engager cette négociation, et si opposées à la lettre qu'il en avait écrit au Roy, et qu'il dénia si autentiquement, que j'ai jugé plus honnête et plus à propos pour la réputation de ce Prince, de les consacrer au silence, que de le trop exposer au blâme du public en les rapportant. » (1) Ne faut-il pas croire que l'échec provient de ce que l'entreprise avait été trop peu préparée et que le sultan a fait, au dernier moment, des propositions trop aventureuses pour être acceptées d'emblée sans pouvoirs spéciaux ? Mais ce n'est là qu'une opinion, que nous soumettons au jugement plus compétent de M. Cour.

* * *

(1) P. 185 de la *Relation de l'empire de Maroc* par M. de S. Olon. Paris, Cramoisy, 1695. — On sait que ce livre est la réédition de l'*État présent de l'empire de Maroc* Paris, Brunet, 1694. — La Haye, 1698. — Traduction anglaise par Motteux Londres, 1695. — Le D[r] Ch. Van Swygenhoven a fait réimprimer ce livre sous le titre de *Le Maroc....* par le Sieur Pidou de Saint-Olon.... Bruxelles, Van Roy, 1844. In-12 de (8), LX, (2) et 144 pp.

Le livre de Mohammed ibn Toumert Mahdi des Almohades. Texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher professeur à l'Université de Budapest. Alger imprimerie orientale Pierre Fontana 29, rue d'Orléans, 29. 1903. In-8 de VII et 107 pp. et 416 pp. de texte arabe.

Il est inutile de louer le nouveau travail de M. Goldziher, dont le titre seul fait apprécier toute l'importance. On sait, en effet, que le savant professeur est l'un des arabisants qui ont lu le plus de textes arabes ; or, de ces textes innombrables, il sait dégager tout ce qu'ils renferment de précieux et nous en faire comprendre toute la valeur, grâce à une science profonde et à une vaste érudition. Après l'éloge que lui ont décerné deux maîtres, MM. de Goeje et Noeldeke (Zeit. d. Deut. Morg. Gesellschaft, t. LVIII, p. 470), il semble superflu d'insister. Bornons-nous à attirer sur l'introduction l'attention de ceux qu'intéresse l'histoire du droit musulman, à remercier le Gouvernement Français qui a fait les frais de cette importante publication et à féliciter le secrétaire de l'École des Langues Orientales Vivantes de Paris, M. Gaudefroy-Demombynes, qui a traduit le texte allemand de M. Goldziher de magistrale façon.

Victor Chauvin.

REVUE DES PÉRIODIQUES.

Annual Report of the Smitshonian Institution 1903. Ce volume renferme outre un grand nombre de mémoires sur les sciences naturelles, un article *On the Antiquity of the Lion in Greece* par M. A. B. Meyer, un compte-rendu *On the Excavations at Abusir, Egypt* par M. A. Wiedemann, une étude sur *The Ancient Hittites* par M. L. Messerschmidt, et de M. C. Thomas sur *The Central American Hieroglyphic Writing* (écriture des Mayas), une description de *Lhasa and Central Tibet* par M. G. Ts. Tsybikoff, un récit de *A Journey of Geographical and Archaeological Exploration in Chinese Turkestan*, un article de M. H. B. Hubert sur *The Korean Language*.

Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, Vol. XXVI, 6e et 7e séance (du 9 nov. et 14 déc. 1904) ou « part 5, part 7 ».

Dans « Une Hypothèse au sujet de la vocalisation égyptienne », M. Victor Loret revient sur une idée qu'il avait déjà, mais assez timidement, émise. Il est de plus en plus porté à croire qu'une voyelle, écrite *à la fin* d'un mot égyptien, peut être considérée comme représentant la vocalisation *interne* de ce mot, et doit, par conséquent, dans la transcription ou la lecture, être transposée et reportée à l'intérieur du mot. Cette règle, si elle était solidement établie, donnerait, de la façon la plus simple et la plus inattendue, la solution du problème si compliqué de la vocalisation égyptienne. Plusieurs des nouveaux exemples que M. Loret produit sont très frappants. Avant lui d'ailleurs, d'autres chercheurs, MM. W. Max Muller et Lacau, par exemple, avaient noté des métathèses orthographiques, dont il faudrait, selon eux, chercher la cause dans des préoccupations d'esthétique, surtout dans le désir de carrer

les signes. L'avenir seul nous peut apporter quelque certitude sur la valeur de l' « hypothèse » de M. Loret. En attendant, on peut constater qu'elle a des chances sérieuses de confirmation. N'est-il pas arrivé à l'auteur, en terminant son étude, de recevoir le tome III des « Œuvres diverses » de Chabas, et d'y lire que, dès 1866, cet égyptologue avait entrevu la loi dont il s'agit? « Il peut se faire, écrivait Chabas, que des voyelles écrites à la fin des mots soient des voyelles médiales et doivent être articulées, non pas à leur place apparente, mais dans le corps des mots. »

Al-Machriq.

Dans les nos 20 et 21 (15 oct. et 1 nov.) 1904, à remarquer le « Voyage de Khalil Sabbagh au Sinaï en 1753 », publié par le P. L. Cheïkho. C'est, sinon l'unique, du moins la principale relation de ce nom qui existe en arabe. Même à côté des nombreux *Voyages au Sinaï* qui ont été écrits, soit avant, soit après, en différentes langues, celui-ci est fort intéressant ; il nous apparaît comme l'œuvre d'un observateur intelligent et attentif et d'un écrivain soucieux d'exactitude. Rien n'a été oublié : le fameux monastère et ses dépendances, son église particulière et les autres églises du Sinaï ; la montagne d'Horeb et ses sanctuaires ; la montagne de Moïse ; enfin, le genre de vie des moines, tout est décrit avec soin.

Dans le n° 1 (1 janvier) 1905, un « Aperçu sur les langues de l'Ethiopie », par Mr A. M. Raad, où sont énumérés et brièvement caractérisés d'abord les idiomes simplement parlés, puis les idiomes qui s'écrivent. La description de ceux-ci n'est pas terminée ; mais ce que j'en ai sous les yeux est de nature à faire désirer la continuation.

Dans le même numéro, à remarquer, sous le nom du Dr J. Offord, une étude très courte, mais bien documentée et bien raisonnée, tendant à prouver que le dieu *Resheph* des Phéniciens et des Araméens, identique à l'*Apollon* des Grecs, est aussi à identifier avec le Ramman des Assyriens et des Babyloniens.

CHRONIQUE.

L'apparition de l'*Altiranisches Wörterbuch* de M. Chr. Bartholomae est un événement important dans le domaine des études éraniennes. Quels que soient les mérites du manuel de M. Justi, si remarquable pour son temps et qui a rendu depuis quarante ans des services inappréciables, le besoin se faisait vivement sentir d'un dictionnaire où l'on tint compte des nouveaux textes publiés et des progrès de l'exégèse avestique. L'ouvrage de M. Bartholomae répond d'autant mieux à ces exigences qu'il est d'un maniement aisé, d'une information sûre ; que les exemples y sont nombreux et les traductions soignées. Il comprend, non seulement les termes avestiques d'après le texte de M. Geldner, mais aussi ceux des inscriptions des Achéménides. Les mots zends y ont été rangés d'après un ordre à la fois logique et pratique qui, après un peu d'habitude, facilite les recherches.

— Les orientalistes sont souvent embarassés quand ils ont, dans l'interprétation d'un texte sanscrit ou éranien, à identifier les plantes qui y sont mentionnées, surtout quand il s'agit de plantes employées dans le rituel ou dans la magie. Aussi M. C. Joret a-t-il bien mérité de la science en publiant le second volume de son ouvrage sur *Les Plantes dans l'Antiquité et au Moyen âge*. Celui-ci traite de l'Iran et de l'Inde, de la flore générale, des plantes particulièrement usitées dans l'industrie, la littérature et le culte.

— M. V. Henry fait preuve depuis quelques années d'une remarquable activité et d'un grand dévouement. Après sa *Grammaire Sanscrite* suivie bientôt d'une *Grammaire Pâlie*, sa *Magie dans l'Inde antique*, voici un ouvrage sur *Les Littératures de l'Inde. — Sanscrit, Pâli, Prâcrit*, destiné au grand public. C'est

à la fois un répertoire commode et un livre de lecture facile et attrayante.

— De son côté, le P. ROUSSEL, continue courageusement sa *Traduction du Rāmāyana* dont le second volume vient de paraître.

* * *

Il s'est récemment fondé une *Société Française de Fouilles Archéologiques* sur l'initiative de M. Bischoffsheim et sous la présidence de M. Babelon pour encourager les explorations scientifiques. Le premier fascicule de son Bulletin vient de paraître avec les documents de la société naissante et le compte rendu d'une conférence de M. Watelin sur les fouilles de Suse. La société a déjà subventionné les recherches de trois archéologues.

— Les fouilles de Carthage ont amené dans ces derniers temps à deux intéressantes découvertes, qui ont été communiquées à l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* dans les séances des 16 et 23 septembre 1904. M. GAUCKLER a réussi à reconstituer le réseau des rues de la colonie romaine fondée en 122 sur l'emplacement de Carthage. Le plan en est très régulier et se trouve avoir le même pivot que la centuriation rurale, de sorte qu'il sera possible désormais d'orienter méthodiquement les fouilles. D'autre part, les recherches du P. DELATTRE ont mis au jour, outre une série d'inscriptions puniques, un sarcophage en marbre blanc où se trouve sculptée la nymphe Scylla. Elle a les bras étendus et de ses reins s'élancent des chiens. Il est curieux de constater que la même représentation s'est retrouvée sur le mausolée néo-punique d'El-Amrouni en Tripolitaine.

* * *

Le royaume tibétain de *Si-hia* eut au douzième siècle une existence indépendante dans la province chinoise actuelle du Kan-sou. Juan-hao, fondateur de la dynastie du Si-hia, introduisit un alphabet propre pour sa langue nationale. Grâce à l'inscription de Kiu-yong-kuan près de Péking où deux *dhāraṇīs* bouddhiques sont transcrites en six écritures différentes, parmi lesquelles celle du Si-hia, on était parvenu à fixer la valeur phonétique de quelques caractères si-hia. En 1899, le Dr Bushell était même arrivé, en

partie grâce à une autre inscription trouvée dans le Kan-sou, à fixer le sens d'une vingtaine de mots. Enfin, durant l'expédition de 1900, un manuscrit si-hia du Lotus de la Bonne Loi tomba dans les mains de MM. V. Morisse et Berteaux. Il fut dès lors possible d'arriver à une beaucoup plus ample connaissance de cette langue si bien que M. Morisse vient de publier dans les *Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, l'interprétation des trois premières pages de son manuscrit. Cet essai heureux est de nature à faire souhaiter aux orientalistes de voir M. Morisse publier une reproduction complète de son curieux manuscrit.

***

M. E. J. Pilcher dans les *Proceedings* of the *Society for Biblical Archaeology*, (XXVI. p. 168) s'efforce d'expliquer l'origine de l'alphabet sémitique. Les lettres auraient été obtenues par la combinaison de divers signes géométriques. Deux, trois et quatre barres croisées ou assemblées diversement auraient constitué *tau*, *zaïn*, *samech*, *gimel*, *waw*, *hé*, *kheth*, *kaph*, *aleph*, *lamed*. En disposant en zigzags ces mêmes traits, on aurait obtenu *mem*, *nun*, *shin*, *ṣade*, en les réunissant en triangles, on aurait formé *daleth*, *rech*, *beth*. Pour les signes *aïn*, *phè*, *qof*, *teth*, on aurait recouru au cercle. M. Pilcher s'appuie sur les formes les plus archaïques : inscription phénicienne de Baal du Liban, inscription araméenne de Sendjirli, textes grecs de Théra, abécédaire de Formelle. Les noms des lettres seraient d'origine plus récente et seraient dus à un procédé d'acrophonie.

L'alphabet sémitique d'après M. P. ne s'expliquerait donc pas par une lent *processus* de simplification d'alphabets plus anciens et plus compliqués, mais il aurait été formé de toute pièce par un homme de génie.

***

M. S. H. Bishop, dans l'*American Journal of Theology*, partant du fait que les études ethnographiques et archéologiques n'ont pas eu pour résultat d'amener à une connaissance vraiment scientifique des phénomènes religieux, réclame pour l'étude des religions une méthode psychologique et épistémologique, conformément à l'opi-

nion déjà exprimée par M. Brinton dans sa *Study of Primitive Religion*. « Les lois des phénomènes intellectuels, dit M. Bishop, doivent expliquer la religion comme l'un de ces phénomènes ». La question à poser est celle-ci « quelles sont les idées religieuses et comment les obtenons-nous ? ».

— Dans la réunion de juillet 1903 de l'*American Philological Association*, M. F. G. Ballentine de la *Bucknell University* s'appuyant sur divers passages des classiques et sur des inscriptions montre que les *Lymphae* ou *Nymphae* ont été regardées chez les Romains, au moins depuis le premier siècle avant J.-C., comme des divinités donnant de l'eau sous forme de pluie ou de sources. Dès le 3e siècle av. J.-C., Futurna et Egeria étaient honorées comme dispensatrices de la pluie et ce culte persista jusqu'au 3e siècle de notre ère.

— Sous le titre : *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, M. Radermacher a réuni divers petits mémoires, où l'on remarque surtout l'étude qu'il fait du motif, fréquent dans la mythologie grecque comme dans tous les folk-lores, du héros en lutte contre la Mort. C'est Hercule vainqueur de Cerbère, d'Hadès, de Thanatos, faisant une expédition dans l'île de Gergon ou tuant Diomède qui faisait dévorer les hommes par ses chevaux. Ce serait aussi Thesée délivrant Athènes du tribut au Minotaure. Ce monstre habitait, en effet, la Crète, une des îles des Bienheureux.

— Le *récit babylonien de la création* continue à intéresser le monde savant. Le texte s'est beaucoup complété depuis que Smith en découvrit les premiers fragments en 1876. Ceux-ci sont aujourd'hui au nombre de cinquante-cinq dans l'ouvrage de M. L. W. King : *The seven Tablets of Creation*. La théogonie du début est élucidée. Après la naissance d'Anu et Ea, on voit Apsu, que le nouvel ordre des choses trouble dans ses habitudes, susciter une rébellion. Il forme un complot avec Mummu et Tiamat, complot qu'Ea parvient à conjurer. Marduk n'entre en scène qu'à la fin des rebellions divines. On voit sur la sixième tablette que Marduk créa l'homme pour que le service des dieux fût assuré. M. King ne croit pas ces tablettes antérieures à l'an 2000. Il pense que la division du récit de la Genèse pourrait avoir été suggérée par le nombre des tablettes babyloniennes.

De son côté, dans l'*American Journal of Theology* (jan. 1905), M. Sayce compare l'histoire babylonienne de la création du monde et le premier chapitre de la Genèse. Après avoir confronté les divers chapitres du récit, il conclut que l'écrivain biblique a été fortement inspiré par la tradition babylonienne dont il aurait systématiquement enlevé tous les traits mythologiques et polythéistes en insistant sur la *creatio ex nihilo*, idée étrangère au mythe chaldéen.

— Le zendiste bien connu d'Oxford, M. Lawrence Mills, a entrepris depuis peu une série d'études destinées à un public beaucoup plus nombreux que celui qui s'intéresse à la philologie exclusivement éranienne. Elles porteront sur *Zarathushtra and the Greeks, or the Relation existing between the Ameshaspentas and the Logos*. La plupart des questions traitées ont fait l'objet de cours professés à l'Université d'Oxford.

Le premier volume a paru : *Zoroaster, Philo and Israel, being a of Treatise upon the Antiquity of the Avesta.*

L'auteur, en désaccord avec Darmesteter, se refuse à admettre l'influence des Juifs hellénisés sur la composition de l'Avesta. Au contraire, Philon aurait été inspiré par certaines idées mazdéennes. M. Mills s'est efforcé de définir mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici le concept de *Vohumanah* et de l'*Asha*. Il montre que ces notions sont fort éloignées du Logos philonien. Les analogies entre les idées de Philon et celles exposées dans l'Avesta seraient dues à une influence perso-babylonienne qui aurait fait arriver jusqu'à Philon des notions empruntées au système avestique ou à un « congeries of closely connected systems of which Zarathushtrianism was a prominent unit ».

— Dans l'histoire des cultes durant l'Empire Romain, un élément insignifiant en apparence, mais dont l'influence fut assez considérable, c'est la mystique des nombres. M. Perdrizet résume les principaux traits d'une variété de cette mystique : l'*isopséphie*, dans la *Revue des Etudes Grecques* XXVII. p. 350 sqq. L'isopséphie prétendait enseigner aux Gnostiques le sens de la parole de l'Apocalypse : « Je suis l'α et l'ω ». En effet, l'Esprit-Saint s'était manifesté sous la forme d'une colombe (περιστερά). Or il suffit de

donner à chaque lettre de ce mot sa valeur numérique en grec et d'additioner pour obtenir 801 (αώ).

L'α et l'ω de l'Apocalypse n'était donc pour eux qu'une affirmation déguisée de la Trinité. Les Gnostiques se sont efforcés de connaître la ψῆφος du nom du Dieu suprême. Celui-ci, étant supérieur aux 365 anges présidant aux jours de l'année, était Celui dont le nombre est 365. D'autre part, le nombre 7 avait une valeur magique et sacrée particulière. On forgea donc pour Dieu le nom 'Αβρασαξ dont le nombre est 365 et qui a 7 lettres. Ce nom, de plus, était isopséphique de ἅγιον ὄνομα. L'isopséphie aida au syncrétisme en reconnaissant le même nombre 365 du dieu suprême au dieu national des Égyptiens Νεῖλος et à Mithra (écrit Μείθρας). Aussi M. Perdrizet admet-il qu'à l'époque du syncrétisme, le nom Μείθρας ait été employé presque indifféremment avec 'Αβρασαξ, pour désigner le dieu suprême sans plus, d'autant plus que ce nom était aussi ἑπταγράμματον. Il y a lieu dès lors de se demander si plusieurs textes où on lit le nom de Mithra ont quelque chose à voir avec le culte mithriaque.

Certains exemples d'isopséphie se retrouvent même chez les Chrétiens. Dans une dédicace de mosaïque à Jericho, on lit φλέ (535) pour Κύριε (= 535) et l'inscription se terminait par ϛθ', cryptogramme isopséphique d'ἀμήν. Le sigle assez fréquent ΧΜΓ, interprété souvent par Χριστὸς Μαρία γεννᾷ, serait la ψῆφος de ἅγ(ε)ιος ὁ θεός ou ἡ ἁγία τριάς.

— Plusieurs travaux ont été consacrés depuis une dizaine d'années à l'histoire du culte des morts chez les Hébreux, tels les ouvrages de MM. Schwally, Frey, Grüneisen. M. A. Guérinot dans le *Journal Asiatique*, 1904, II p. 440 sqq., prenant en considération les opinions de ces divers auteurs, expose l'état de la question. D'accord avec M. Frey contre MM. Schwally et Stade, il se refuse à admettre l'existence chez les Hébreux d'un véritable culte adressé aux morts comme à des divinités. Avec M. Grüneisen, il croit cependant indéniable que les défunts ont été honorés dans une certaine mesure et qu'on leur a attribué divers pouvoirs surnaturels. Cette sorte de culte, se serait développée parallèlement au jahvisme. M. Guérinot se refuse à considérer cette vénération

des morts comme la religion primitive d'Israël, car, dès l'époque la plus ancienne, on trouve les Hébreux en possession de la notion des *elohim*.

Le Professeur F. SCERBO a publié l'an passé une brochure dont il a été rendu compte dans cette chronique, où il s'attaque aux procédés par trop sans-gêne de la critique moderne de la Bible. La *Revue Biblique* (1 janvier 1904 p. 154), tout en reconnaissant le bien-fondé de plusieurs de ces attaques, accuse M. Scerbo de mépriser par trop les études de métrique et de ne faire presque aucun cas des versions pré-massorétiques. Dans une nouvelle brochure. *(Note critiche sopra il Cantico dei Cantici)*, M. S. veut faire toucher du doigt par un exemple qu'il y a grand danger à se guider sur la seule métrique pour se permettre d'altérer un passage de l'Ancien Testament. — De plus, il se refuse à admettre qu'il méprise les versions anciennes. Il se contente, dit-il, de ne pas avoir pour elles une aveugle vénération.

* * *

Les derniers volumes parus du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* comprennent une édition et une traduction par M. E. LUTTMANN des écrits de deux philosophes théistes éthiopiens : des œuvres de, Jar'a Yā'qōb et Walda Heywat, et la publication du *Liber Epistularum* du patriarche syrien Isō yahb III.

— Le savant orientaliste de Cambridge, M. F. BURKITT publie sous le titre : *Early Eastern Christianity* une série de conférences sur l'ancienne Église Syrienne. Il y prend notamment la défense de Bardesane qui n'aurait pas été un hérétique.

— Dans la Séance du 14 mai 1904 de la *Société de Linguistique de Paris*, M. HUART signale un curieux emprunt fait par le persan aux langues sémitiques. Il s'agit du mot poétique : *yeldā*, qui désigne la plus longue nuit de l'année. Ce mot ne serait autre que le terme araméen : *Yālad*, désignant la Nativité chez les Nestoriens, et par conséquent la nuit de Noël, très proche du solstice d'hiver.

* * *

Le palais de Caïphe, témoin de la condamnation de Jésus et du reniement de s. Pierre, est-il aussi le lieu où l'apôtre se retira

pour pleurer sa faute ? Telle est la question débattue par le P. U. Coppens O. F. M. dans une étude bien documentée et intitulée : *Le Palais de Caïphe et le Nouveau Jardin Saint-Pierre des Pères Assomptionistes au Mont Sion ;* Paris, Picard, 1904, In 8°, 94 p.

Jusqu'à présent, les savants qui ont étudié l'histoire des sanctuaires de Jérusalem, avaient coutume de distinguer le palais de Caïphe, situé à proximité du cénacle, du lieu des larmes de s. Pierre, appelé depuis le XIIe siècle la grotte du Gallicantus, sur le flanc oriental du mont Sion. Les professeurs de Notre-Dame de France se sont inscrits en faux contre cette distinction, en soutenant dans le « Guide historique et pratique », publié par leurs soins (Paris, 1904) l'opinion suivante : 1° C'est au palais de Caïphe que St Pierre renia son Maître, c'est là aussi qu'il pleura sa faute. 2° La basilique construite sur les ruines du palais et l'église érigée en souvenir du repentir de l'apôtre, ne font qu'un seul sanctuaire. 3° Jusqu'au XIIe et probablement jusqu'au XIVe siècle, ce sanctuaire constitua une dépendance d'un couvent fondé par le roi Terdate au Ve siècle ; jusqu'à cette époque aussi il est en la possession des Arméniens. Ceux-ci, dépossédés du lieu primitif, ont transporté, inconsciemment ou non, le souvenir du palais de Caïphe dans un gracieux cloître du Moyen-âge, qu'ils décorèrent du nom d'atrium du grand prêtre et que l'on peut visiter à côté de la porte Nébi-Daoud. 4° En réalité, palais et grotte, basilique et église se trouvent dans la propriété des Pères Assomptionistes, qui vient d'être baptisée du nom de jardin St Pierre.

Le P. Coppens a entrepris dans la présente brochure de montrer l'inanité de cette nouvelle opinion. Dans ce but, il a soigneusement enregistré tous les témoignages de la tradition favorables à son sentiment. Le débat porte en réalité sur deux points : la tradition primitive a-t-elle ou non distingué le palais de Caïphe de la grotte où s. Pierre alla pleurer son péché ; et les Arméniens ont-ils au XIVe siècle, opéré la confusion qu'on leur impute. Le P. Coppens nous paraît avoir ruiné la manière de voir soutenue par le Guide en réponse à cette seconde question ; les arguments dont il prétend soutenir le sentiment traditionnel sur la première, nous paraissent assez faibles. L'indication laconique des évangiles Matth. XXVI 75, Luc. XXII 62, Jo. XVIII 15 sq. « et egressus foras, flevit

amare » est trop générale et relative pour qu'on puisse s'en prévaloir : l'apôtre pour se soustraire aux regards des valets, a quitté la cour, soit ; mais n'est-il pas rentré au palais par le sous-sol ? D'autre part, le Pèlerin de Bordeaux de 333, et surtout le document arménien, daté de 1624 et publié en 1884 par Léonce Alishan : « Les couvents de la ville de Jérusalem, d'après l'histoire d'Agathange, protonotaire de St Grégoire l'Illuminateur » sont manifestement favorables à l'opinion du Guide. Des savants comme M. Clermont-Ganneau, ont, il est vrai, soulevé des doutes à l'endroit de l'authenticité de ce dernier document, ce qui diminue notablement son autorité. Dans ces conditions, la question restera ouverte, tant que les fouilles ne nous auront pas fourni un complément d'information.

NÉCROLOGIE.

E. W. WEST.

Dans la personne de ce vétéran de la science qu'était E. W. West, l'Angleterre perd un de ses principaux et, à divers points de vue, le premier de ses orientalistes. Le fait que la *Royal Asiatic Society* lui conféra en 1900 la seconde médaille d'or qu'elle ait jamais décernée (la première avait été conférée à Cowell en 1898), témoigne éloquemment de la place qu'il occupait dans l'estime de ses collègues orientalistes. Mais, contrairement à Cowell, et de même que tant d'autres savants anglais, West était, pourrait-on dire, un orientaliste amateur plutôt qu'un professionnel. Comme Dalton et Joule dans le domaine des sciences physiques, il fut un travailleur privé et ne professa dans aucune université. Il commença sa carrière comme ingénieur et n'entreprit, d'abord, les études d'orientalisme que comme une diversion à ses occupations professionnelles. Je suis heureux de posséder le récit de ses débuts et de la suite de sa carrière dans une longue lettre qu'il m'écrivit de son écriture nette et soignée, le 13 juillet 1900, quand il venait de recevoir des mains du prince de Galles, (aujourd'hui roi d'Angleterre) la médaille d'or de la R. A. S. Dans cette lettre, écrite avec cette simplicité et cette sincérité qui toujours le caractérisèrent, il s'exprime comme suit :

« Je me rends pleinement compte de l'honneur que me fait la société en me décernant cette médaille, et notre sympathique prince en acceptant de me la présenter. Mais je me demande si mes études, entreprises d'abord uniquement pour satisfaire ma propre curiosité et poursuivies ensuite pour aider le Professeur

Haug, jusqu'à ce que j'eusse l'occasion d'entrer personnellement en relation avec quelques-uns des principaux prêtres parsis qui me prêtèrent complaisamment plusieurs manuscrits importants pour les copier et les collationner — je me demande si la satisfaction de ma curiosité et le profit que je tirai de quelques occasions accidentelles, me donnent aucune espèce de mérite particulier. Certes, je fus de la sorte mis en état de traduire plusieurs mss. pehlevis pour la fameuse collection de Max Müller : « Sacred Books of the East », et je m'efforçai de m'acquitter ainsi envers les prêtres parsis de la complaisance et la générosité avec laquelle ils m'avaient prêté leurs mss. Quand, jeune homme de vingt ans, je me rendis à Bombay, pour la première fois, afin de remplir les fonctions d'ingénieur civil dans une usine à presser le coton, j'eus fréquemment l'occasion de discuter sur la religion parsie avec notre administrateur parsi. C'était un homme intelligent, très conservateur, mais désapprouvant pourtant la cupidité et les mauvais procédés qu'on remarquait chez certains prêtres de ce culte, à une époque un peu antérieure à la nôtre. L'impression que j'en reçus, fut que les laïques parsis de Bombay n'étaient plus tout à fait dans la main de leurs prêtres, tout en étant toujours disposés à les payer avec libéralité pour leurs services. Il me dit que vingt-cinq ans auparavant quand il était un tout jeune homme, il se rendait souvent à l'église anglicane du Fort pour écouter le sermon, pratique que l'*archdeacon* ne manquait pas d'encourager. Cela devait se passer, je pense, vers l'époque où les missionnaires protestants s'établirent pour la première fois dans les Indes Orientales ».

« J'avais appris à lire les caractères persans et nāgarīs, avant d'aller à Bombay, et au bout d'un an ou deux je me mis à étudier le guzarātī. Mon intérêt pour les antiquités de l'Inde commença à s'éveiller à la suite d'une couple de visites aux cavernes de Shiva à Elephanta, et il devint très vif, grâce à une visite aux grottes bouddhistes de Kanheri à Salsette, faite en compagnie du Rev. Dr. John Wilson et de beaucoup d'autres touristes, en mars 1848 ».

« C'est à cette occasion que le Dr Wilson et le Professeur Henderson reçurent de graves piqûres d'un essaim de grandes abeilles

que nous avions accidentellement troublées. Je remarquai que le Dr Wilson regardait comme une entreprise difficile l'exécution d'une copie correcte des nombreuses inscriptions bouddhistes qui couvraient ces grottes. Je ne pensais pas de même, et me décidai donc à en faire l'essai à la première occasion. Je renouvelai ma visite à cet endroit avec mon frère durant l'automne, mais ce n'est qu'en 1852 que je trouvai le moyen de visiter ces grottes à de fréquentes reprises et généralement sans compagnon ».

« Au commencement de 1860, j'envoyai mes copies à la *Bombay Asiatic Society* qui les publia dans son *Journal* en 1861. Des copies des inscriptions des cavernes de Nāsīk furent publiées d'une manière semblable quelques années après, et en 1866, j'exécutai une copie des inscriptions de Kuṛa que je remis plus tard entre les mains de M. Burgess ».

« Je crois que c'est vers 1863 que je commençai à étudier le pehlevi et l'Avesta en m'aidant de la grammaire de Dhanjibhoy Framji et en transcrivant un texte du Vendidād Sādah ».

« En 1866, je quittai Bombay, où depuis quinze ans, j'étais ingénieur civil — et même pendant quelque temps chef — dans l'administration des chemins de fer. Je me rendis à Stuttgart, où je commençai à collaborer avec Haug que je rejoignis en 1868 à Munich. En 1871, je publiai les textes pazend et sanscrit du Mainyō-i-khard, avec une traduction anglaise du premier et un glossaire. En suite de quoi, on me conféra le grade honoraire de docteur en philosophie de l'Université de Munich. En 1887, je fus nommé membre correspondant de l'Académie Royale des Sciences de Bavière et en 1899, je devins membre honoraire de l'*American Oriental Society*. Mes traductions du pehlevi ont été publiées dans les S. B. E. vol. V, XVIII, XXIV, XXXVII et XLVII ».

« Vous verrez que j'ai simplement profité des circonstances qui se présentaient d'augmenter mes connaissances dans ce qui excitait ma curiosité. J'espère ne pas vous avoir importuné de ces détails. Je pensais que vous aimeriez à savoir pourquoi je m'étais adonné à ces études et jusqu'à quel point j'avais été favorisé par des circonstances exceptionnelles. Si les Parsis ont profité de mes recherches, tout le mérite leur en revient ».

Dans ce récit simple et sincère de sa carrière, on a un échan-

tillon non seulement de la modestie de cet homme, mais aussi de sa grande complaisance pour les autres, surtout pour les commençants et les novices dans la science.

Il se serait donné le plus grand mal pour aider un confrère scientifique, et il aurait pris la peine d'écrire de longues lettres d'explication ou de correction à ceux qui lui demandaient un conseil ou une direction. C'était aussi un savant d'un caractère singulièrement aimable. Quant à la position éminente — ou plutôt prééminente — qu'il occupait dans sa branche, on est unanime à ce sujet. Le roi actuel d'Angleterre, dans l'affable discours qu'il prononça lors de la remise de la médaille dont il a été parlé ci-dessus, s'exprima comme suit : « Le Dr West est reconnu comme la plus grande autorité actuelle dans la littérature pehlevie » ; parlant ensuite de son œuvre : « Personne d'autre ne pourrait avoir exécuté le travail dont il s'est acquitté si bien ». Cela est vrai à la lettre. Mais il y a plus. West était le plus grand spécialiste en pehlevi qui ait paru jusqu'ici. Son œuvre, comme dit le royal orateur, a été « unique », précisément parce que personne d'autre n'avait jamais acquis la maîtrise extraordinaire qu'il possédait dans cette langue si mystérieuse et déconcertante, avec son écriture presque impossible, que nous connaissons sous le nom de « pahlavi » ou *pehlevi*, c'est-à-dire le moyen-iranien, des dynasties arsacides et sassanides de la Perse, et l'idiome littéraire de la philosophie religieuse « patristique » des Zoroastriens de la même époque.

Il n'y a probablement aucun texte d'aucune sorte qui soit aussi difficile à élucider qu'un texte pehlevi obscur. L'écriture seule est extraordinairement difficile à déchiffrer. Que dire d'un caractère qu'on peut lire au moins de trente-quatre façons différentes et qui est, de fait, en usage pour représenter des mots absolument différents, signifiant respectivement : « cœur », « tête », « foie », « montagne », « boue », « cher », ou « long », chacun avec une prononciation différente ? Puis, une fois l'écriture déchiffrée, la construction et la syntaxe sont si revêches et si obscures qu'il semble souvent impossible de donner un sens au passage. Pourtant, West semblait doué d'une véritable inspiration pour lire les textes précisément les plus difficiles et les plus obscurs, et cela avec une rapidité et une sûreté de compréhension qui ressemblait à de l'intui-

tion. Sans ses travaux, la littérature pehlevie ne serait à l'heure qu'il est guère mieux qu'un livre scellé. Comme il le rapporte lui-même ci-dessus, son premier ouvrage fut une édition du texte pazend du Mainyō-i-Khard (Esprit d'Intelligence), une très curieuse et très intéressante série de questions et de réponses concernant la philosophie doctrinale du Zoroastrisme (1870). Toutefois, comme il était naturel, son premier objet d'étude avait été le pāli, la langue sacrée du Bouddhisme ancien et il avait dressé un glossaire du Mahāvaṁsa ou « Grande Chronique » de Ceylan ; mais celui-ci ne fut jamais imprimé. En 1874, parut un de ses ouvrages les plus utiles, le glossaire du « Livre d'Ardā Vīrāf » — le Dante persan. Ce glossaire est jusqu'aujourd'hui presque tout ce que nous possédons comme dictionnaire pehlevi. Mais West se fit connaître de tout le monde savant quand, sous l'invitation heureusement inspirée de feu Max Müller, il commença à collaborer aux fameux « Sacred Books of the East » d'Oxford.

Un grand nombre des principaux monuments de la littérature pehlevie ont été rendus accessibles aux lecteurs d'Occident, grâce à ces remarquables traductions dont l'exactitude littérale contribue pourtant souvent à les rendre d'une lecture un peu difficile. Les volumes de la série entreprise de la sorte par West ont été énumérés dans la lettre citée ci-dessus. Le vol. V (1880) contenait le si important « Bundahish » la Genèse éranienne, avec deux autres traités : le « Bahman Yasht » et le « Shāyast lā-Shayast ». Le vol. XVIII (1882) renfermait le « Dādistān » ou « Livre de la Loi », et les Epîtres du célèbre grand-prêtre Mānūscīhar ; le vol. XXIV (1885) se composait en outre du « Mainyō-i-Khard » déjà mentionné (traduit cette fois du texte pehlevi), du « Sad Dar » et du « Shikand Gūmānīk Vijār ». Le vol. XXXVII (1892) comprenait le huitième et le neuvième livres du « Dinkart » où se trouve un compte-rendu détaillé du contenu des Nasks, et enfin le vol. XLVII (1897) sous le titre général de « Merveilles du Zoroastrisme » nous donnait un choix de passages du cinquième et du septième livres du « Dinkart » et quelques autres fragments légendaires. Cette liste rapide donnera quelque idée de l'activité extraordinaire de West durant cette période. Son ouvrage final, couronnant sa carrière, et qui est peut-être le plus remarquable de

tous, — car personne n'aurait été capable de le faire si bien, — fut son « History of Pahlavi Litterature » parue dans le second volume du « Grundriss der Iranischen Philologie » de MM. Geiger et Kuhn (1903). Cet ouvrage est le seul exposé complet que nous possédions sur le sujet.

Le *Muséon* (Première série) est redevable à West de plusieurs articles importants :

T. I. « Un manuscrit inexploré du Farhang sassanide »

T. II. « Nouvelles acquisitions de manuscrits pehlevis à Copenhague » — « Les textes du Mainyō-i- Khard »

T. V. « L'ère des Parses »

T. VI. « Notes sur quelques petits textes pehlevis ».

Né en 1824, E. W. West mourut donc à l'âge avancé de 81 ans. C'était un vieillard vénérable, à l'aspect doux et aimable, ne prenant pas part aux affaires publiques, même à celles d'un caractère scientifique, mais travaillant tranquillement dans la solitude de son intérieur, soit à Maidenhead, soit à Watford. Sa mémoire sera toujours entourée d'affection par tous ceux qui eurent le privilège de le connaître et de jouir de son amitié. Je me rappelle que le plus éminent éraniste américain, M. A. V. Williams Jackson, n'ayant pas trouvé West au nombre des membres présents au Congrès Orientaliste de Londres en 1892, entreprit ce qu'il appelait un « pélérinage » à Maidenhead pour voir en chair et en os celui qu'il regardait comme le Maître.

† L. C. Casartelli.

QUELQUES REMARQUES

SUR LE

CULTE DES ANIMAUX EN ÉGYPTE

PAR

A. WIEDEMANN.

Nous ne savons que très peu de chose de la religion égyptienne. Cette affirmation pourra paraître de prime abord paradoxale, étant donné le grand nombre d'indications religieuses qui sont actuellement à la disposition de la science. Malheureusement ces indications sont loin de nous faire connaître les « puissances supérieures » sous tous leurs aspects. Dans les temples, nous trouvons la représentation stéréotypée de rois présentant aux dieux des offrandes et recevant en échange les dons divins, vie, puissance, joie, stabilité. Dans les documents iconographiques ou autres que fournissent les tombeaux, dominent les questions relatives à la vie d'au delà ; on y trouve les formules magiques, qui permettent aux morts de vaincre les démons du monde d'outre-tombe. D'autres textes ont pour but d'aider le vivant, de le mettre à même d'éloigner les divinités qui le menacent sous la forme

d'animaux nuisibles ou qui cherchent à s'introduire dans le corps pour y engendrer des maladies. — Mais cette magie n'était accessible qu'aux personnes d'un certain rang, et les temples ne prêchent en définitive que la foi des hommes riches et puissants. Ils ne se soucient guère du peuple proprement dit. Les croyances des basses classes ne peuvent être étudiées que d'après un petit nombre de stèles de mauvaise qualité, dans des graffiti isolés, dans de rares allusions des textes. Ce serait, cependant, une grave erreur de voir dans la brièveté de ces indications une preuve que la religion officielle avait réellement prévalu en Égypte. Une telle opinion est en contradiction avec les récits des écrivains classiques qui décrivent les coutumes des habitants de la vallée du Nil telles qu'ils les ont réellement observées, sans se soucier des prétentions des temples et des prêtres.

La grande différence qui existait entre la religion officielle et la religion populaire est démontrée à l'évidence par l'étude du culte des animaux en Égypte. Les auteurs classiques attestent que ce culte prédominait de leur temps; les catacombes, datant des périodes les plus diverses, prouvent que les animaux n'étaient pas tenus dans une moindre estime aux époques antérieures. Néanmoins, les inscriptions des temples et des tombeaux ne s'en occupent guère. Lorsque, par exception, nous rencontrons des textes qui s'y rapportent, ce sont des causes tout-à-fait fortuites qui ont assuré la préservation de ces documents. Ainsi, et pour donner de ce fait un exemple probant, les indications relatives au taureau Apis proviennent presque toutes du Sérapeum de Memphis, dans lequel les adorateurs d'Apis déposèrent leurs stèles votives. Si Mariette n'avait pas eu le bonheur de retrouver ce monument,

on ne saurait que bien peu de chose sur l'étendue de ce culte pendant le Nouvel Empire. Pour les temps antérieurs, nul Sérapeum n'a été découvert. Nous nous trouvons donc réduits à supposer, sur la foi d'allusions éparses, que l'importance du taureau sacré était alors déjà la même ; mais nous ne sommes pas en état de suivre les phases du culte. En ce qui concerne d'autres animaux, les conditions sont analogues. On ne savait presque rien du taureau Mnévis d'Héliopolis ; mais, depuis que les Arabes ont commencé à fouiller les tombeaux des Mnévis, les stèles qui furent dédiées à cet animal-dieu affluent dans nos Musées.

Ces exemples doivent nous mettre en garde. Du manque ou de la pénurie des documents, on n'a pas le droit de conclure que la valeur d'autres animaux sacrés ait été plus restreinte. Au contraire, tous les indices qui ont été relevés jusqu'ici concordent pour rendre infiniment vraisemblable que le culte des animaux a formé la croyance la plus populaire en Égypte depuis les temps les plus reculés jusqu'au moment où la religion égyptienne disparut définitivement. Si on accepte, comme il nous paraît inévitable, cette conclusion, avec toutes les conséquences qu'elle comporte, la question se pose de savoir pour quelle cause un culte, à ce point répandu, ne jouait qu'un rôle si restreint dans la version officielle. La solution de cette difficulté fut impossible aussi longtemps que l'on considéra les Égyptiens comme formant un peuple homogène, aussi longtemps qu'on crut pouvoir entourer leur civilisation d'un mur chinois, et en expliquer directement et par elle même toutes les manifestations.

Cette manière de voir, justifiée au début des études égyptologiques, n'est plus admissible aujourd'hui. Les

belles découvertes de MM. Amélineau, de Morgan et Petrie, ont révélé l'existence d'une Égypte en voie de formation et permettent de soupçonner les éléments hétérogènes qui se réunirent dans le peuple égyptien. De valeur encore plus grande pour le traitement de la question qui nous occupe fut le développement de la science des religions comparées et du folklore. Nous ne nierons pas que plusieurs Orientalistes s'efforcent encore aujourd'hui d'ignorer l'importance fondamentale de ces disciplines et de leurs résultats. Les philologues classiques avaient pris jadis la même attitude de réserve. Depuis lors, le plus grand nombre a dû convenir qu'il faut tenir compte des indications fournies par ces études nouvelles si l'on veut atteindre à des résultats durables dans l'éclaircissement des religions grecque et romaine. Les théologiens, eux aussi, ont appris à se former une notion plus large du développement des idées religieuses en général. La méthode comparative est reconnue nécessaire au progrès de la linguistique, de l'histoire de l'art et de la morale ; au progrès, en un mot, de l'histoire des manifestations essentielles de l'intelligence humaine. De même, l'évolution d'une religion déterminée ne peut être comprise si l'on ne se rend compte des autres religions et de leurs lois. La majorité des égyptologues a reconnu de bonne heure l'importance de ce fait capital ; et les progrès dont la connaissance de la religion égyptienne est redevable à M. Maspero, à M. Lefébure et à plusieurs autres sont dûs, en première ligne, à la sagacité avec laquelle ces savants surent adapter les résultats acquis par la science comparée des religions à l'explication des phénomènes qui se sont produits dans la vallée du Nil.

* * *

Il y a aujourd'hui seize ans que j'ai publié mon premier mémoire sur le culte des animaux en Égypte (1). Je faisais remarquer que, pour comprendre ce culte, il faut prendre comme point d'appui un fait observé déjà par Strabon (XVII. 803) et distinguer parmi ces animaux ceux qui étaient ἱεροί, c'est-à-dire sacrés, et ceux qui étaient θεοί, c'est-à-dire dieux. Dans le premier cas, il s'agit d'une vénération de certains genres entiers d'animaux, chats, chiens, crocodiles et autres, vénération pratiquée ou dans toute l'Égypte ou tout au moins dans une partie de ses nomes. On traitait avec ménagement ces bêtes « sacrées », on les nourrissait, on évitait de les tuer, on les enterrait. — Cette expression du culte animal appartient à un des courants d'idées les plus répandus parmi les peuples primitifs ; elle ne peut trouver son explication que dans l'étude de la zoolatrie, de ses lois et de son développement dans l'humanité en général. Nous n'avons donc pas l'intention de nous en occuper ici.

La seconde catégorie des animaux vénérés, — à laquelle appartiennent par exemple l'Apis de Memphis, le Mnévis d'Héliopolis, le Bucchis d'Hermonthis —, se compose de dieux réels, θεοί. Ils possédaient parfois des temples, des prêtres, des offrandes, un culte spécial. On les mettait en relation avec certaines divinités en les désignant souvent soit comme « renouvellement du dieu », soit comme « renouvellement de la vie du dieu » dont ils auraient été la manifestation terrestre (2).

(1) Dans *Muséon* 8 (1889) p. 211, sqq., 309, sqq. ; cf. *Herodots Zweites Buch*, p. 272, sqq. ; *Mélanges de Harlez*, p. 372, sqq. ; *Rel. of the anc. Egypt.* p. 172, sqq. ; Budge, *The Gods of the Egyptians*, II. p. 345, sqq.

(1) Voir p. ex les passages rassemblés par Spiegelberg, *Rec. de Trav. rel. à l'Égypte*, 26, p. 44, sqq.

Ces deux catégories se distinguaient clairement dans les textes, il est vrai ; mais les égyptologues n'étaient pas à même d'apprécier et d'interpréter leurs relations réciproques. Et lorsqu'on étudia, avec plus de détail, les animaux-dieux, on eut à constater le peu de convenance qui règne entre eux et les divinités dont ils sont, soi-disant, les manifestations. Il me semble que nos connaissances actuelles permettent de proposer aujourd'hui un essai de solution pour ces deux problèmes.

La croyance que l'animal possède un caractère divin, une puissance magique, une immortalité, est, ainsi que nous venons de le dire, à peu près universelle parmi les peuples primitifs. On était donc autorisé à l'attribuer *à priori* aux premiers Égyptiens. Les monuments de l'époque de Nagada sont venus confirmer cette conjecture. Ils représentent en maintes places des animaux sacrés (1), qui parfois apparaissent isolés (2), mais qu'on préfère en général réunis en groupes composés d'individus nombreux et du même genre. Les plaques en schiste de la même époque, quel qu'ait été d'ailleurs leur usage pratique, représentent sans doute, dans leurs formes stylisées, des animaux sacrés (3). Quelques données éparses dans d'anciens textes se joignent à ces indications pour démontrer que la vénération des animaux joua un grand rôle dans le cercle des idées de ces primitifs de la vallée du Nil.

Chez les différents peuples qui pratiquent la vénération des animaux, on constate un développement typique de

(1) Voy. les listes dressées par Capart, *Les débuts de l'art en Égypte*. Bruxelles, 1904.

(2) Ainsi p. ex. l'Ibis chez Quibell, *Hieraconpolis*, I. pl. 26 B.

(3) Pour ma part, je persiste à voir dans ces pièces, non des pierres à broyer des fardes, mais des divinités en pierre, Voir *Orient. Litt. Zeit.*, 7 *Sp.* 285.

cette croyance. L'homme fut toujours porté à croire que les institutions terrestres sont reproduites dans le monde divin. La société d'ici-bas se présentant d'ordinaire, dans les temps primitifs, comme une monarchie, on crut devoir supposer une institution analogue pour le cercle de chaque genre animal, à la tête duquel se trouvera donc placé, en qualité de seigneur, un animal déterminé. Ce postulat de la spéculation primitive une fois admis, la lutte de l'homme contre les bêtes dut paraître de plus en plus dangereuse ; dorénavant, on ne combattait plus des individus isolés, on avait affaire à toute une société organisée pour l'attaque comme pour la défense. Quiconque avait triomphé d'un animal devait désormais redouter la *vendetta* de ses compagnons (1). Les conséquences de cet ordre d'idées se manifestent un peu partout d'une façon analogue. Une légende, choisie parmi une longue série d'exemples et qui se recommande par sa brièveté, en montrera mieux l'enchainement qu'une déduction théorique.

Les Tschiroki, peuplade d'Amérique, racontent (2) que les animaux vécurent d'abord en paix avec l'homme ;

(1) L'idée de la *vendetta* à craindre du genre animal a fait naitre l'usage de punir de mort tout homme qui avait causé la mort d'un animal sacré. (Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 281). Ce fait ressort de l'anecdote suivant laquelle un Romain, qui avait tué un chat, fut mis à mort malgré les supplications des nobles d'Égypte. Dans cette circonstance, la peur de la *vendetta* des chats fut, pour le peuple, plus grande que la crainte d'une vengeance de Rome. Notre idée moderne, qu'il faut tuer les animaux sauvages d'une certaine façon prescrite par les règles de la vénerie (*waidgerecht*) repose au fond sur des croyances analogues.

La coutume de jeter des pierres au *paraschiste* (dissecteur) qui avait ouvert le corps du défunt (Diodore I. 91) avait un but similaire. On cherchait, par un tel acte, en désignant le *paraschiste* comme le coupable, à garantir la société contre la *vendetta* du mort ou des morts.

(2) Preuss, *Globus*, 86, p. 375.

mais lorsque, plus tard, on leur fit la chasse, ils décidèrent de venger leurs morts en envoyant aux hommes des maladies. Toutefois, le chasseur pouvait obtenir sa grâce en demandant aussitôt pardon de son meurtre. Afin de constater si cette demande avait eu lieu en effet, le seigneur du genre animal en question, — dans la chasse aux cerfs, par exemple, le chef des cerfs, « le petit cerf, qui est aussi vite que le vent et qui ne peut être blessé », — devait accourir en toute hâte, se pencher sur le sang de la victime et demander à l'esprit du cerf s'il avait entendu la prière du meurtrier (1).

Les deux points fondamentaux de cette légende sont la croyance à un chef de chaque genre animal et la crainte de la *vendetta* de l'animal tué ou de ses semblables. On retrouve dans les traditions de l'ancienne Égypte des allusions aux mêmes idées. Un animal regardé dans ce pays comme particulièrement vénérable, ce fut le crocodile, qu'on n'avait donc point le droit de mettre à mort. D'autre part, le reptile restait extrêmement dangereux en dépit de ses titres à la vénération. Quoiqu'on exaltât parfois le bonheur de l'homme qu'un crocodile daigne dévorer (2), on souhaitait rarement, croirons-nous, de servir de nourriture à une telle divinité. Il fallait donc s'efforcer de réduire le nombre de ces monstres dangereux,

(1) Un usage analogue est fourni par la danse de l'ours des Ainos (Scheube, *Der Baerenkultus und die Baerenfeste des Ainos* dans *Mitth. der Deutsch. Ges. für Natur- und Voelkerkunde Ostasiens* nr. 22. Yokohama. 1880. Pour une coutume similaire chez les Giljakes, voir Scheube, *Die Ainos* p. 17, dans le même journal, n° 26, 1882 et Sternberg dans *Arch. für Religionswissenschaft*, 8 p. 244 sqq.). Chez eux, on sacrifie de temps en temps un ours qu'on a élevé dans le village. Ce sacrifice est accompagné d'une longue série de cérémonies diverses, de cris, de chants, de pleurs, de danses, d'offrandes, etc , et a pour but de se concilier la bienveillance des ours outragés par la chasse qu'on leur fait.

(2) Aelian X. 21 ; Max. Tyr. diss. 8. 5 ; Josephus c. Apionem II. 7.

dût-on se rendre coupable de sacrilège. Les auteurs classiques parlent de chasses au crocodile, entreprises en Égypte ; mais les monuments ne représentent jamais une action aussi impie (1). Bien plus, l'Égyptien qui s'était rendu coupable du meurtre d'un crocodile, se croyait obligé d'obtenir le pardon du mort. On a trouvé à plusieurs reprises, à Monfalout, à Esneh, à Thèbes, etc., de grandes catacombes remplis de momies de crocodiles. On y voit surtout beaucoup d'individus récemment éclos et des œufs amoncelés (2). Une partie seulement a péri de mort naturelle ; d'autres ont été tués : mais, après s'être débarrassé des crocodiles, on les a embaumés et ensevelis d'une manière somptueuse en dorant parfois les cadavres, et cela pour apaiser la colère de la divinité outragée.

Les anciens textes égyptiens ne parlent pas expressément d'un seigneur d'une espèce animale déterminée (3). Une légende moderne vient combler cette lacune. D'après une croyance répandue dans toute l'Égypte au commencement du dernier siècle, les crocodiles avaient un roi, qui siégait à Erment, près de Thèbes (4). Il peut paraître de prime

(1) Les reliefs figurant des dieux tuant des crocodiles ne contredisent pas ce fait, car ils ne représentent point des événements de ce monde, mais des gestes mythologiques

(2) Voy. p. ex. Brehm, *Thierleben* VII (2e édition), p. 126 ; Lortet et Gaillard, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte* p. 181, sq.

(3) Le nom du second roi de la seconde dynastie Ka-ka-u, Καιέχως, qui d'après Manéthon aurait introduit le culte d'Apis, de Mnévis et du bouc de Mendes, pourrait se traduire « taureau des taureaux », et nous aurions alors comme nom du roi le titre d'un seigneur des taureaux. Malheureusement cette traduction ne peut être regardée comme certaine. — Dans le Conte du Naufragé un serpent parait être le souverain de son île et de ses compagnons ; mais il se peut que nous ayons affaire ici à une fiction poétique.

(4) Sieber, *Beschreibendes Verzeichniss der 1817 und 1818 gesammel-*

abord téméraire de tirer parti d'une indication si moderne pour reconstruire la croyance d'une période presque préhistorique. Mais l'Égypte, dans son esprit conservateur, a su conserver jusqu'à nos jours tant de survivances de son ancienne religion et surtout de son culte des animaux (1), qu'on peut se croire autorisé à utiliser aussi cette donnée moderne comme un vestige d'une très ancienne tradition.

Ce sont ces mêmes animaux supérieurs qu'il faut, suivant toute vraisemblance, reconnaître dans les animaux qui sont portés comme enseignes et qui forment les étendarts égyptiens. On constate tout d'abord cet usage pendant la période précédant la quatrième dynastie ; il est en honneur dans des processions pendant toute la durée de l'Empire Égyptien (2), et les auteurs grecs en parlent eux-mêmes à plusieurs reprises (3). Ce sont les animaux sacrés des vieilles tribus, des premiers nomes, qui apparaissent ici, ainsi que M. Loret l'a exposé dernièrement plus en détail (4). Parmi eux figurent l'ibis, le faucon, le

ten Alterthümer. Wien. 1820 p. 59. — Pückler, *Aus Mehemed Ali's Reich*, III, p. 250, raconte qu'on vénérait à Khartoum un crocodile gigantesque en le qualifiant Schech.

(1) Ainsi un nomos de la Moyenne Égypte porte le nom de « montagne du serpent » (Dümichen, *Gesch. Aeg.* p. 178). Le culte de ce serpent ne se trouve point clairement mentionné dans les textes égyptiens, mais il est resté en vigueur dans ces parages. Près de Scheḥ Heridi se trouvent deux tombeaux à coupole, dédiés à un serpent et à sa femelle, et auxquels les paysans font encore maintenant des pélérinages annuels (Maspero, *Et. de Myth.* II p. 412 ; S. R[einach], *L'Anthropologie* XIV p. 626 sq.). Plusieurs autres exemples analogues ont été réunis par Loret, *Légendes égyptiennes* (dans *Bulletin de l'Inst. égypt.*, Deuxième Série, nº 4).

(2) On trouve toute une série de ces animaux-enseignes en bois et en bronze dans les Musées ; p. ex. à Berlin. *Erkl. Verz.*, p. 252, 280.

(3) Diodore I. 86 ; Plutarche, *de Is.*, chap. 72.

(4) Loret, *Les enseignes militaires des tribus*, dans la *Revue égypt.* X. 1902. Cf. Budge, *The Gods of the Egyptians*, I p. 27 sq.

chacal, le taureau, le bélier, le crocodile, le scorpion, le poisson et d'autres encore. On peut être convaincu que l'animal qui représente de la sorte une tribu ou une contrée, n'était pas un bélier ordinaire ou un chacal quelconque. Il avait droit assurément à un rang plus élevé ; il se distinguait parmi ses semblables. Je voudrais proposer de le désigner comme « archi-chacal », « archi-bélier », etc., afin d'éviter de parler d'un roi des chacals, des béliers ; expression qui ne répondrait peut-être pas assez exactement à la pensée égyptienne, car le titre de roi est réservé en général au maître d'un territoire plus grand qu'un nome.

La croyance à ces « archi-animaux », de telle ou telle spécification, parait avoir laissé encore une autre trace dans la littérature égyptienne. Une série de chapitres fort anciens du Livre des Morts (chap. 76-88) nous a conservé des formules à l'aide desquelles le défunt peut se transformer en faucon, en phénix, en échassier, en hirondelle, en serpent, en crocodile, etc. Si l'on étudie attentivement le contenu des phrases qui constituent ces formules, on constate qu'il ne s'agit pas d'animaux ordinaires. Le défunt désire devenir un animal sacré et divin, afin d'avoir une puissance supérieure à celle d'un être humain ou d'un animal commun. Il souhaite donc de pouvoir apparaître, à son gré, en archi-animal.

En réunissant les faits dont nous venons de parler, on est en droit d'affirmer que l'Égyptien, aussitôt qu'il s'adonna au culte des animaux, vénéra plus spécialement, à côté et au-dessus des « espèces » plus ou moins saintes, un individu choisi parmi les membres de chaque genre. Il regarda cet archi-animal comme un être réellement divin. Les animaux qui furent honorés de cette apothéose,

appartiennent tous à la faune de la vallée du Nil, dont le crocodile est un des spécimens les plus caractéristiques. Le culte lui-même aurait donc été un culte des tribus indigènes de l'Egypte, de ces tribus qu'on met généralement en relation avec les Libyens.

Si ces déductions répondent aux faits, ainsi que nous le croyons, le culte des animaux a été à l'origine un culte populaire ; tel il est demeuré, même lorsqu'un peuple étranger se fut assuré la suprématie dans la vallée du Nil. Cette conquête eut lieu, d'après tout ce que nous savons, pendant la période de Nagada ; elle fut l'œuvre d'une peuplade venant de l'Est, des côtes de la Mer Rouge et de l'Arabie (1). Les mœurs des nouveaux venus paraissent avoir été apparentées à celles de la plus ancienne civilisation de la vallée de l'Euphrate, où le culte des animaux n'a pas joué un rôle prépondérant. Mais si les envahisseurs n'admettaient pas la divinité des animaux avec la même assurance que leurs nouveaux sujets, il était, d'autre part, impossible qu'ils échappassent entièrement à l'influence de cette croyance. Ils furent amenés à chercher, à établir des relations entre les « archi-animaux » de l'Égypte et les dieux qui leur appartenaient en propre ; considérant et qualifiant les premiers de manifestations ou « renouvellements terrestres » des seconds.

On retrouverait donc ici, au commencement de l'histoire de l'Égypte, une évolution qui s'est répétée bien souvent au cours de cette même histoire. Les adorateurs des grandes divinités tendent à « amalgamer » avec celles-ci, ou à faire disparaître d'une manière quelconque, les dieux populaires, ces *Sondergoetter*, dont le nombre fut parti-

(1) Wiedemann dans de Morgan, *Rech. sur les origines de l'Égypte* II. p. 223, sqq.

culièrement grand. On essaya, par cette méthode, de substituer les grandes divinités aux vieux dieux spéciaux des mois (1); et des efforts similaires remplissent l'histoire de la doctrine d'Amon, de Rā, d'Hathor et de plusieurs autres dieux et déesses (2).

L'opinion que nous venons d'émettre, et d'après laquelle l'identification des grands dieux et des archi-animaux eut une base artificielle, repose, ne cherchons pas à nous le dissimuler, sur une hypothèse. Mais ce qui nous semble militer, et avec une grande force de conviction, en faveur de sa vraisemblance, c'est le fait qu'il n'y a guère de relation intime entre les idées fondamentales de ces grands dieux et la signification de leurs animaux.

Rien dans tout ce qui nous est transmis par les textes

(1) Wiedemann, *Orient. Litt. Zeit.* VI Sp. 1 sqq.

(2) Un exemple instructif de cette évolution est fourni par le chap. 82 du Livre des Morts, d'après lequel le défunt désire se transformer en dieu Ptaḥ. Dans le texte du chapitre, le mort est regardé plutôt comme forme du soleil ; Ptaḥ ne fonctionne qu'à côté de Rā, Tum, Hathor, comme divinité tutélaire d'une partie du corps du défunt. La solution de cette énigme est donnée par le titre complet du chapitre : « faire la transformation en *ptḥ*, manger des pains, boire de la bière, se dégager par sa partie postérieure ». Ici *ptḥ* aura été à l'origine, non le nom du dieu de Memphis, mais le mot « ouvrir », de sorte que la divinité fut similaire au dieu local *ptḥ re* « l'ouvreur de la bouche » (chap. 125, l. 2). Le défunt s'identifie donc à la divinité spéciale à laquelle ressortissent « l'ouverture de la bouche » et la digestion, et qui représente de la sorte la possibilité des fonctions vitales essentielles. On a introduit plus tard à sa place le grand dieu Ptaḥ, bien que l'apparition de ce dieu ne réponde, ni au besoin du mort, ni au rôle que le dieu joue dans les autres données de la religion égyptienne.

Dans ce chapitre, l'échange a réussi. Dans un autre paragraphe, un essai parallèle a échoué. Le chapitre 88 du Livre des Morts parle de la transformation en crocodile. Ici un scribe (Papyrus de Leide L a, dans Naville, *Das aegypt. Todtenbuch*) a introduit pour le mot « crocodile » le nom du dieu Sebak ; mais il est seul à présenter cette identification, les autres textes persistent à écrire le nom de l'animal.

sur la personnalité d'Amon ne permet de comprendre les causes qui le firent regarder comme bélier. Sebak n'a rien à faire avec le crocodile, Rā est sans connexion réelle avec le taureau, Osiris avec le bélier ou le bouc, Bast avec le chat. L'explication reçue, à savoir qu'on donnait à ces dieux, comme emblèmes ou substituts, le bouc ou le taureau parce que ces animaux sont particulièrement forts ou prolifiques, n'est point décisive, puisque ni la force ni la vertu génératrice ne forment une des qualités principales des dieux en question.

Le manque de relation est encore plus évident pour l'animal sacré dont on connaît le mieux la valeur. L'Apis, en effet, n'a rien de commun avec Ptaḥ ; il n'est pas créateur et le dieu ne rend point d'oracles ; l'Apis exerce sa puissance divine surtout après sa mort ; Ptaḥ règne au contraire comme vivant et dans ce monde, etc. Et, détail encore plus curieux à noter, l'Apis n'est pas engendré par Ptaḥ ou quelque autre personnage du cycle de Ptaḥ, mais par un rayon de la lune, astre qui n'appartient pas au ressort de Ptaḥ.

Ce manque de convenance entre le dieu et l'animal a suscité parfois chez les Égyptiens des appréciations fort diverses d'un seul et même animal. Le héron Phénix est traité dans le Livre des Morts comme archi-animal. D'autres textes voient en lui l'animal sacré du soleil, et plus spécialement le soleil matinal qui s'élève des flammes de l'aurore (1). D'autres encore prétendent qu'il est une manifestation du soleil, ne se montrant qu'après de longues périodes de 500, 540, 654, 1000, 1461 ou même 7006 années. De telles divergences purent se développer grâce à l'exiguité d'une relation toute artificielle.

(1) Wiedemann, *Aegypt. Zeitschr.* XVI p. 89 sqq.

Le seul animal qui soit parvenu à entrer dans le cercle des grands dieux, qui se soit assimilé à un dieu à ce point qu'il en paraît inséparable à l'époque historique, c'est le faucon (1). Cette exception à la règle générale vient parler en faveur de notre hypothèse, comme il sera facile de l'établir. Le faucon, en effet, était l'animal sacré d'Hiéraconpolis, c'est-à-dire de la ville qui forma jadis le premier noyau de l'Empire Égyptien. Plusieurs des premiers rois des conquérants en firent leur résidence ; et tout naturellement ils identifièrent avec le faucon et leur dieu principal et en même temps leur propre royauté. Le nom essentiel, ou « nom de bannière », de ces rois des premières dynasties, le nom qu'on désigne maintenant comme nom Ka, est surmonté par l'image du faucon (2). Un second nom officiel du roi, la désignation comme « Horus d'or » (3) est indiqué par la figure du même oiseau. Les inscriptions répètent des milliers de fois que le pharaon trône sur le siège du faucon Horus. Après la mort, l'âme royale s'envole aux cieux sous la forme du faucon. — La conquête de la vallée du Nil par ses maîtres futurs a trouvé sa formule mythologique dans la légende du faucon d'Edfou, qui, après s'être incarné dans un disque ailé, traversa le pays du Sud au Nord afin de vaincre tous les ennemis du roi soleil de l'Égypte.

Dans ce cas, entre l'archi-animal d'Hiéraconpolis et le dieu royal des maîtres du pays, la soudure fut réalisée au moment même de la formation de l'Égypte historique. En raison de sa date primitive, elle put aboutir à une identification, sinon absolue, au moins très étroite. Les

(1) Voir pour cet oiseau, souvent désigné par les modernes comme épervier, Loret, *Bull. de l'Inst. Français d'Arch. du Caire*, III. p. 1, sqq.

(2) Comp Newberry, *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 26 p. 295-299.

(3) Ce nom a été étudié par Moret, *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.*, 23, p. 23, sqq.

autres rapprochements appartiennent à des temps postérieurs, et comme la religion avait déjà pris des formes plus fixes, par la nature même des choses, ils restèrent toujours incomplets.

Les problèmes, dont je viens d'esquisser l'analyse et la solution vraisemblable, ont été à coup sûr renouvelés et fécondés, tant par les faits nouveaux que la découverte des vestiges de la période de Nagada a rendus accessibles, que par la connaissance plus intime des spéculations primitives sur la nature divine des animaux. De ces clartés nouvelles, la science est redevable aux maitres des études comparées des religions. Il semble que l'on puisse espérer, en marchant dans cette voie, de se rapprocher peu à peu de la solution d'un grand nombre des énigmes que le développement du culte des animaux, spécialement dans la vallée du Nil, avait offertes jusqu'à présent à la méditation des chercheurs.

LE ROI-MESSIE DANS HÉNOCH

(PARTIES ANCIENNES)

PAR LÉON GRY.

On sait que la figure du roi idéal placée à la limite extrême du temps présent par les auteurs apocalyptiques juifs se trouve dessinée avec ses traits les plus accentués dans cette partie du livre d'Hénoch qu'on appelle les Paraboles (ch. 37-71), et que les travaux récents sur l'eschatologie juive des Apocalypses sont entrés dans la voie tracée jadis par Krieger et Ewald (1), en attribuant presque unanimement à une époque plus récente la composition de cet écrit messialogique (2). L'auteur de ces lignes voudrait coopérer en quelque manière aux recherches dont ces Paraboles ont été l'objet, recherches qui portent tant sur la date de leur composition (antérieure, contemporaine, postérieure à notre ère), que sur le rapport existant entre les conceptions messianiques qui s'y trouvent exprimées et celles qui sont à la base même des

(1) Krieger, Beitr. zur Kritik u. Exegese, 1845 — Ewald, Abhandl. über d. œthiop. Buches Henoch Entstehung.... (Abh. d. K. Gesells. d. Wissensch. zu Göttingen. Bd VI.)

(2) On trouvera un court et bon résumé de la question exégétique concernant les Paraboles d'Hénoch dans Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes [3] III 194, et la littérature correspondante p. 208-9.

Evangiles synoptiques (1) : par un travail d'approche, il essaiera du moins de dégager des autres Apocalypses principales qui nous sont parvenues les conceptions analogues qu'on y peut reconnaître comme garanties, et rendra dans la même mesure plus aisée la constatation du progrès réalisé par la doctrine des Paraboles. Les premières Apocalypses qu'il convient d'envisager tout d'abord sont Hénoch dans ses parties anciennes, puis les Psaumes de Salomon.

La description solennelle qui ouvre le livre d'Hénoch ignore l'existence du Messie. Assurément, il ne viendra à l'esprit de personne que la noble figure ici dénommée *le grand et saint* puisse être identifiée avec le roi à venir : ces deux épithètes s'entendent de l'Eternel, ainsi que le parallélisme le démontre surabondamment. C'est Dieu qui entre en scène et il occupe seul toute la place.

A l'autre bout du livre (CV, 2), il n'en va plus de même, et à côté de Jahvé une personnalité nouvelle apparait : *Moi et mon fils, nous nous unirons à eux* (aux enfants de la terre) *pour toujours pendant leur vie, sur la voie de la vérité : ils auront la paix ; réjouissez-vous, enfants de vérité. Amen* ». C'est Jahvé qui prononce ces paroles, et donc elles font autorité : le personnage qu'on introduit est distinct des hommes, puisque plus tard seulement il doit se trouver

(1) Littér. ap. Schürer II 496. Parmi les ouvrages plus récents, on doit citer : Bousset, Die Religion d. Judenthums in NTlich. Zeitalter 1903 ; Baldensperger, Die mess.-apokal. Hoffnungen d. Judenthums, 1903 ; surtout le très substantiel volume de Volz, Jüd. Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903. — Enfin nos lecteurs n'ignorent pas qu'outre les éditions d'Hénoch toujours recommandables, de Dillmann 1851, et de Charles 1893, nous avons aujourd'hui la ressource de celles de Beer (Kautzsch) 1900, et surtout de Flemming-Radermacher 1901, dans la collection de Patrologie publiée par l'Université de Berlin.

avec eux ; il est rapproché de Dieu, occupe le premier rang après lui, est appelé *son fils*. Il l'accompagne dans sa venue sur la terre, ou plutôt dans cette union mal définie avec les saints ; enfin son existence dépasse celle des individus ordinaires, puisqu'il doit subsister avec eux *pendant toute leur vie, pour toujours*.

On a vu (1) dans ce vers 3 qui fait mention du « Fils de Dieu » une phrase insérée plus tardivement dans le contexte, et je crois qu'on a eu raison, bien que les preuves qui se puissent alléguer en faveur de cette opinion soient de valeur assez inégale. Par exemple, l'on ne saurait tirer un argument bien convaincant de l'appellation nouvelle donnée au Messie : si, à cette époque, le roi eschatologique est un personnage puissant qui fait trembler tout le temps les habitants de l'univers (Hen. XC 37), celui auquel des Psaumes peut-être pas récents attribuent ces deux prérogatives de force et d'éternité est reconnu par Jahvé lui-même comme son fils (Ps. II, 7), et a le droit de l'invoquer comme un père (Ps. LXXXIX, 27) ; rien n'empêchait donc d'emprunter à la littérature traditionnelle la dénomination messianique de « Fils de Dieu ». L'argument, pour avoir tout son poids, doit être présenté sous une tout autre forme, et on me permettra de le faire suivre de quelques autres remarques qui peuvent n'être pas sans importance.

1) La locution « Fils de Dieu » est un hapax legomenon dans Hénoch. Cette locution ne se rencontre même pas dans les Paraboles, pourtant si transcendantes dans leur conception du Messie, et écrites dans leur entier pour donner à cette croyance toute son expression. On ne la

(1) Cf. Dalmann, Die Worte Jesu 221.

trouve que dans des Apocalypses de date relativement récente (Esdr. VII 28 sq., XIII 32, 37, 52 ; Test. Juda 24 gr., Vita Adam 42), si tant est qu'en tous ces passages elle soit absolument garantie comme originale, ce qui est au moins douteux. L'adaptation du texte des Psaumes que j'ai dite possible à une époque plus ancienne, ne se serait-elle pas produite de fait à une époque moins tardive, au temps de la composition de l'Apocalypse d'Esdras par exemple ?

2) L'endroit occupé par notre texte est propice à une insertion, puisque la suite dans notre livre actuel d'Hénoch est formée par les fragments noachiques qui certainement furent distincts tout d'abord du reste de l'ouvrage (1), et qu'en conséquence l'incise controversée termine une partie, sans doute la partie finale (2), de l'Apocalypse.

3) Les termes employés dans cette incise n'ont plus le même sens qu'ils avaient précédemment. Il est question ailleurs des *paroles de vérité*, qui sont les paroles même de Dieu (CIV 9, 10) : mais l'expression est à entendre dans son vrai sens. On ne veut point désigner par là des paroles qui apportent la vérité dans les âmes, mais bien des paroles qui ont été vraiment prononcées. Nous sommes là tout simplement en présence d'un hébraïsme, et la preuve consiste en ceci, que, dans les deux citations, la

(1) A l'époque où ce chapitre CV (ou plutôt le chapitre qui précède CIV) fut écrit, il y avait même plusieurs livres d'Hénoch séparés, lesquels cherchaient à se grouper et à s'accréditer vis-à-vis d'écrits hostiles. Nous avons sur ce point le témoignage de l'écrivain lui-même (CIV 12, 13 ; CV, 1).

(2) Il est bien problable en effet, que le livre se sera terminé originairement en se rendant témoignage à lui-même : après cette garantie d'authenticité qu'il se donne, garantie qui ne laisse rien à désirer puisque lui assurément connait bien son origine, le lecteur satisfait n'a plus rien à attendre.

locution *parole de vérité* se trouve directement opposée à *changement, mensonge :* à l'encontre des impies, il faut *ne point mentir, ne point changer les paroles véritables (de vérité), et ne point transformer en mensonges les dires du Grand Saint.* — Dans notre incise, il n'en va plus de même. La *voie de vérité* n'est autre que le sentier figuré de la vertu (CIV 13), vertu de foi dans les paroles supposées véritables du livre, et d'espérance dans les promesses qu'il renferme ; les élus, *fils de vérité* parce qu'ils marchent dans cette voie, se réjouiront, et possèderont la paix, par suite de la réalisation de leurs espérances.

4) On rapprochera assurément CV 3b de CIV 12, mais un autre rapprochement me paraît aussi s'imposer. La locution *fils de vérité* peut facilement être comparée à la formule joannique, ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας (Jo XVIII 37). Mais voici qui est plus curieux. Le *chemin de la vérité* ressemble fort à l'*observation*, non pas précisément des commandements, mais *des paroles* de Jésus Messie (τὸν λόγον μοῦ τηρήσει Jo XIV 23) ; celui qui tient ces dernières paroles et son Père sont l'équivalent strict de Jahvé et son fils ; l'union perpétuelle avec les saints, mentionnée dans l'Apocalypse, s'éclaire, devient plus nette, si on a lu l'Evangile, et si l'on se souvient de la venue surnaturelle promise aux saints ainsi que du séjour qui doit se faire auprès d'eux (πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα, καὶ μονὴν παρ'αὐτῷ ποιήσομεν) ; enfin la paix qui accompagne la présence de Dieu doit régner également sur les lecteurs d'Hénoch et sur ceux de l'Evangile. Ces rapprochements, faut-il le dire, demandent à ne point être grossis, et il serait téméraire de vouloir en conclure quoi que ce soit : mais l'analogie existe, et peut-être n'a-t-elle pas sa cause dans le hasard.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, et pour les

raisons énoncées plus haut, je persiste à croire à l'inauthenticité de ce verset, lequel a pu être ajouté plus tard pour arrondir la finale, et rappeler dans un dernier mot les récompenses de la foi et de la vertu des croyants.

S'il n'y a aucun compte à tenir de ce passage, les seuls dires d'Hénoch intéressants pour la Messialogie se trouveront au chapitre XC.

Assis sur son trône au milieu de la Palestine (le pays aimable), Dieu a jugé, d'après leurs actions dûment enregistrées dans le livre des comptes divins, les anges fornicateurs de la Genèse (les étoiles), et ceux qui tour à tour avaient été constitués patrons des peuples de l'univers (les 70 bergers) : soigneusement empaquetée, la Jérusalem ancienne, celle de l'histoire, est remisée dans un lieu de débarras, et la glorieuse ville, celle qu'avaient annoncé jadis quelques Prophètes, apportée par Dieu, est déposée en sa place. Toutes *les brebis* l'habitent, et, avec ce peuple de saints, *les bêtes de la terre et les oiseaux du ciel*, c'est-à-dire les derniers peuples païens de la terre, ceux qui n'ont pas été anéantis et qui se convertissent au culte du vrai Dieu. Quelle est la constitution politique de cette nation fidèle ? On ne nous le dit pas tout d'abord, et c'est seulement après avoir décrit les individus qu'on mentionnera celui qui possède sur eux la prééminence. Peut-être le voyant ne l'a-t-il pas aperçu tout d'abord, ou a-t-il voulu parler en premier lieu de ses sujets. A vrai dire, il me semble plutôt que la communauté a été établie par Dieu premièrement dans l'état démocratique : Hénoch remarque en effet, et cela, tout à la fin de sa vision, quand la société est déjà constituée, que le Messie a vu le jour ; mais avant sa naissance, cette société de saints n'existait-elle pas déjà ? On note de plus que *les bêtes de la terre et les oiseaux*

du ciel, les peuples païens, craignent et invoquent le chef suprême dont il est question (XC 37[b]) ; or, avant que ce chef n'apparût, et alors que la Jérusalem nouvelle était déjà fondée avec sa communauté, cette crainte et ces supplications des peuples visaient les membres même de cette communauté de saints (30) : ceux-ci étaient donc autonomes. — Comme il en fut jadis dans l'histoire passée d'Israël, à la démocratie succède la royauté : *un taureau blanc est né avec de grandes cornes*.

Le Messie voit le jour au sein de la communauté : de là, il ressort qu'il est un homme comme les autres, sans caractère plus transcendant que le leur, et il faudra entendre au sens le plus étroit l'expression du verset 38, le *premier d'entre eux*, primus inter pares. Comme ceux de son peuple, personnifiés par le Voyant dans *les brebis blanches, à la laine épaisse et pure*, le Messie paraît avec la couleur emblème de l'innocence et de la pureté. Sans tache, il l'est plus que son peuple : les vertus que possédaient jadis les premiers patriarches revivent en lui, car il apparaît comme eux sous la forme d'un jeune taureau, et ses compatriotes, ceux-là même qui habitent la cité pourtant renouvelée de Jérusalem, ont gardé avec la forme de brebis leur nature d'antan bien dégénérée. Tous les peuples païens craignent le Taureau blanc, et pourtant ce ne doit pas être un guerrier, car l'épée de combat remise jadis au peuple par son Dieu a été apportée au temple, et en présence de l'Eternel dûment mise sous scellés (34) : sans doute, l'aspect du Messie suffit à lui seul à en imposer, à moins toutefois qu'on ne craigne en lui la force de Dieu. D'ailleurs, c'est là tout ce qu'on juge utile de nous dire sur son compte.

Cet état de choses persévère, jusqu'à ce que toutes les

générations soient métamorphosées. Après que Jérusalem avait changé de nature, elles avaient gardé la leur : ces individus étaient toujours les mêmes brebis, quoique sans doute des brebis blanches, et, par conséquent, saintes ; à ce moment eschatologique, ils deviendront des taureaux blancs : ce sera une nouvelle race de patriarches, comme l'étaient les anciens, et comme l'était tout à l'heure le Messie lui-même. Mais, au milieu de ce changement de décor, qu'en est-il advenu de lui ? Le texte éthiopien est tout à fait mystérieux : *le premier d'entre eux devint parole, et cette parole une grosse bête, et il poussa sur sa tête des cornes longues et noires* (38). Trois hypothèses ont été proposées pour résoudre les difficultés et arriver en cet endroit à un sens raisonnable.

1) Le Messie étant appelé *Parole*, il y a là, a-t-on dit (1), une interpolation chrétienne basée sur la doctrine du Logos. — Cette hypothèse, présentée sans raisons à l'appui, ne saurait être acceptée : dans un jeu apocalyptique où tout est symbole, et où les êtres humains sont avec persévérance produits sous des types d'animaux, une interpolation pareille eut été trop grossière et la maladresse du correcteur par trop évidente (2).

2) Le Messie était transformé en agneau, et le texte original portait le terme hébreu מלה (3) ; le traducteur

(1) Cf. Vernes, Hist. des idées messian. 107, etc.

(2) On objectera avec raison que pareille maladresse se retrouve dans telle Apocalypse où tout à coup le Messie est appelé Jésus (cf. par exemple Esdr. VII, 29 lat. ; Bar. 4 gr.). Dans ces deux cas, l'évidence et de la maladresse du correcteur et de l'interpolation ne sera niée par personne, car c'est le seul moyen d'expliquer raisonnablement de pareils à-coups. Il n'en va pas de même ici.

(3) Ainsi, d'après la traduction hébraïque d'Hénoch par Goldschmidt, 1892.

ayant lu מִלָּה écrivit sans hésiter « *Parole* ». — L'hypothèse n'a rien d'impossible. Test. Jos. 19, dans une fantasmagorie du même genre, représente aussi le Messie sous la forme d'un agneau, lequel l'emporte sur les bêtes sauvages, puis règne sur les veaux, les vaches et les cerfs, son peuple fidèle ; enfin je n'ai pas besoin de rappeler l'acclimatation de cette image dans la littérature inspirée et les expressions devenues classiques, « l'agneau de Dieu » etc. Cependant il doit en aller tout autrement en cet endroit. Les sujets messianiques changent de nature en mieux, puisque de brebis ils deviennent taureaux ; ne voudra-t-on pas que le premier d'entre eux, leur chef, participe aussi à ce progrès en quelque manière, et faudra-t-il reconnaître sa déchéance, en le voyant devenir agneau, de taureau qu'il était ? De plus, l'on remarque que des cornes longues et noires poussent à l'animal symbolique : en va-t-il bien de la sorte pour les agneaux ?

3) Le Messie devient un bœuf sauvage (1), et le texte original portait le terme רְאֵם. Le traducteur grec n'en comprenant point le sens le reproduisit tel quel, ρημ, et l'éthiopien, ayant voulu entendre un mot évidemment tronqué, lut ῥῆμα, et nous donna la traduction que nous possédons aujourd'hui. — Cette hypothèse ne prête point flanc comme la précédente aux objections faites plus haut, et elle se base sur un fait reconnu exact, la dépendance de la traduction éthiopienne d'un texte grec antérieur : rien n'empêche de lui reconnaître un certain degré de probabilité.

Mais, après avoir ainsi reconstitué le texte, faudra-t-il, avec Dillmann par exemple, perdre tout le fruit de ses

(1) Cf. Dillmann, Das Buch Henoch... 287, etc.

efforts, en voyant dans les mots «..... *un buffle et ce buffle* .... », une interpolation qui se serait glissée au milieu du texte original, « *le premier d'entre eux devint... une grosse bête* » ? Il ne le semble pas, et s'il y a eu interpolation, celle-ci serait plutôt dans les derniers mots que je viens de noter. Les êtres humains ont tous été métamorphosés, et cependant on les représente toujours sous la figure ordinaire d'animaux symboliques bien déterminés, des taureaux blancs ; on dit ensuite que le Messie lui-même a subi une métamorphose, et il doit paraître encore sous l'aspect d'un animal, puisqu'on sait qu'il lui poussa sur la tête des cornes longues et noires : n'est-il pas dès lors tout naturel que cet animal symbolique lui aussi ait été dûment déterminé ? Le texte original donnait donc le nom même de l'animal-Messie : (3e hypoth.) *il devint un buffle*. Si l'on se rallie à cette troisième hypothèse, le texte actuel deviendra facile à entendre : le traducteur grec ayant reproduit matériellement le mot mystérieux ρημ, lui-même ou l'un de ses lecteurs, par comparaison avec la métamorphose des saints, aura voulu donner à ce mot inconnu une explication sentie par tous bien nécessaire, « *ce* ρημ *(était) une grosse bête* ». La glose passa dans le texte, et l'éthiopien reproduisit le tout scrupuleusement : « *le premier d'entre eux devint Parole* (ῥῆμα, ρημ, ראם), *et cette Parole (était) une grosse bête, et il poussa...* »

Aux yeux de l'écrivain apocalyptique, la transformation du monde doit donc se faire en deux moments distincts : c'est tout d'abord la transformation du pays (venue de la nouvelle Jérusalem), qui fait suite au jugement dernier ; puis, après la démocratie et le règne messianique, la transformation de tous les hommes, et, par conséquent

du Messie lui-même. Ainsi qu'au premier acte, le Messie garde toute sa préséance au second : les saints étaient des *brebis*, lui, il était le *taureau blanc ;* voici que les saints revêtent cette dernière forme, lui, il deviendra *le buffle, une grosse bête*. Sa tête est ornée de cornes longues qui sont le symbole de sa puissance (cf. 37, pass.) ; ces cornes sont noires, et il n'en faut point conclure à une déchéance morale quelconque, car ce sont les cornes même d'un buffle. Le Messie reste donc avec ses mêmes prérogatives de force et de sainteté.

Plus tard, Esdras nous parlera d'un Messie qui doit mourir avec le reste et en même temps que le reste de l'humanité (Esdr. VII 30) : Hénoch, qui ne connait point cette disparition générale, mentionne en sa place une métamorphose et assimile, lui aussi, le Messie aux autres hommes. L'Apocalypse a adopté sur la venue de la Jérusalem nouvelle les idées transcendantes de certains Prophètes, mais elle a recueilli toute brute la simple notion d'un prince temporel des derniers jours : et c'est là encore une preuve que la logique ne règle pas le syncrétisme religieux des Apocalypses, et que celles-ci, sans grande conscience, peuvent bien admettre à côté de doctrines fort spirituelles d'autres qui ne le sont guère et qu'on n'a pas songé encore à mettre au point. Fils de la communauté déjà constituée, le roi-Messie apparait en scène sans jouer le moindre rôle : malgré la puissance qui lui est dévolue, il demeure là, comme une figure pâle, mal définie, sans cachet. On n'en saurait dire autant du Messie des Psaumes de Salomon.

Fribourg (Suisse). LÉON GRY.

LA VOIE LACTÉE

DANS LE SYMBOLISME VÉDIQUE.

En expliquant par une devinette stellaire la très curieuse et autrement inintelligible stance R. V. I. 164. 36 = A. V. IX. 10. 17 (1), j'ai dû supposer que les termes *bhúvanasya rétas* — je corrigeais *rétasas* — désignaient métaphoriquement la Voie Lactée. « Le sperme, disais-je à ce propos, est blanc, brillant (*çukrá*), et il est aussi naturel de voir dans la Voie Lactée du sperme que du lait répandu..... » Mais, à part cette considération logique, à part aussi l'accord parfait de la donnée avec tous les autres éléments de l'énigme, qui dès lors forme un ensemble d'une cohésion et d'une clarté irréprochables, je n'apportais aucune preuve textuelle à l'appui de mon hypothèse.

Je crois aujourd'hui en entrevoir une dans un récit de l'Aitareya-Brāhmaṇa (III. 33), auquel on ne saurait dénier un cachet de folklore, sinon tout à fait primitif, au moins parfaitement authentique dans son début et sa conclusion. Seul le ciment qui rejointoie ces deux fragments est artificiel et de composition sacerdotale.

(1) Actes du Xe Congrès des Orientalistes (Genève 1894), I, p. 43 sqq.

« Or Prajāpati poursuivit de ses désirs sa propre fille : selon les uns, cette fille est le Ciel ; selon les autres, c'est l'Aurore. Il se changea en mâle d'antilope, elle en antilope rouge, et ainsi il s'unit à elle. Les Dieux le virent et dirent : « En vérité, Prajāpati commet un acte inouï. » ..... »

Jusqu'ici, rien que de simple : une des très nombreuses mises en scène du thème bien connu de « l'inceste divin », dont le liturgiste compilateur n'a même pas oublié la signification primordiale. Il sait que la fille de Prajāpati-Soleil est l'Aurore ; et, à défaut de son exégèse éclectique, nous n'aurions aucune peine à reconnaître ces deux personnages dans l'antilope [fauve !] qui poursuit la femelle rouge qu'elle engendre. Mais, ainsi qu'il arrive souvent dans les Brāhmaṇas et partout ailleurs, voici que le mythe tourne court, s'encombre d'éléments adventices, et le rêve commencé dans le ciel de l'aube s'achève au sein du firmament stellaire.

« .... Ils cherchèrent qui le pût châtier et ne trouvèrent pour cela personne parmi eux. Alors ils prirent dans leurs propres essences celles qui étaient les plus sinistres, et ils les fondirent en une seule ; et cette essence composite, ce FUT ce Dieu. C'est pourquoi son nom contient le mot FUT (1)..... Les Dieux lui dirent : « Tu vois, Prajāpati a commis un acte inouï : perce-le de ta flèche. — Je veux bien », répondit-il, « mais il faut que vous m'accordiez ce que je vais vous demander. — Demande. » Il demanda donc et obtint la royauté sur les BESTIAUX. C'est pourquoi son nom contient le mot BESTIAUX (2)..... Il visa, tira et

(1) Le texte sacré évite de nommer « ce Dieu » omineux, mais il le désigne clairement : c'est Rudra, dit Bhūtapati « roi des êtres », *bhūta-* équivalant à ce que serait un participe latin * *fūtus* du verbe qui a donné le fr. « il fut ».

(2) Paçupati « roi des bestiaux », autre nom de Rudra.

atteignit Prajāpati. Celui-ci blessé s'envola au ciel, et c'est lui qu'on appelle le Mṛga (1). Or le Mṛgavyādha (2), c'est ce [Dieu qui l'a blessé], et l'antilope rouge, c'est la Rohiṇī (3) ; et la flèche à trois nœuds [qui l'a frappé], c'est la Iṣus trikaṇḍā (4). Or le sperme répandu par Prajāpati se mit à couler, et ce fut le Saras (5). Les Dieux dirent : « Il ne faut pas que ce sperme de Prajāpati aille à perdition. » ..... » Le reste est sans importance : par le détour d'un jeu de mots puéril, l'auteur rentre du folklore dans la mystique.

Consultons maintenant une carte du ciel. Sirius est l'archer, et la flèche qu'il a décochée, c'est donc le Baudrier d'Orion. La concordance est parfaite ; car Sirius est précisément dans le prolongement de la ligne qui en rejoint les trois étoiles ; et, d'autre part, la même ligne, prolongée à l'opposite, va rejoindre Aldébaran ou l'antilope rouge. — Cependant, ce n'est pas sur elle, c'est sur le mâle qui la poursuit, que Rudra ou Sirius a tiré. — D'accord ; mais n'oublions pas qu'au moment où Rudra tire, le mâle a déjà atteint la femelle, puisque Prajāpati s'est uni à sa fille. C'est donc fort légitimement que le conteur assigne comme but à la flèche, non pas la place

(1) L'Antilope. C'est le nom abrégé du Mṛgaçiras, constellation située dans le zodiaque lunaire, entre le groupe de δ du Cancer et les Pléiades. On va voir l'importance de cette localisation.

(2) Le Chasseur d'antilopes : c'est le nom ancien de Sirius, postérieurement transporté au Sagittaire par influence de la nomenclature grecque.

(3) La Rouge : Aldébaran du Taureau.

(4) Le sujet et le prédicat de la proposition sont identiques dans le texte. — Toutes les probabilités sont pour le Baudrier d'Orion, composé de trois étoiles. Il est vrai qu'il faut quatre ou même cinq points pour dessiner une ligne droite à trois nœuds ; mais l'arithmétique védique n'y regarde pas de si près.

(5) La Rivière ou l'Étang : c'est l'inconnue de notre système d'équations.

réelle du Mṛga qui court dans le ciel un peu en arrière de la Rohiṇī, mais la place même de la Rohiṇī qu'il est censé avoir atteinte. Tout se tient à merveille dans ce petit tableau, dont les personnages et accessoires n'ont pas bougé.

Dans ces conditions, il tombe sous le sens que le dernier de ceux-ci, le Saras, ne saurait être, lui aussi, qu'un corps céleste ; et lequel pourrait-on désigner par ce nom de « Rivière », sinon la Voie Lactée, que nous voyons épandre son flot blanc à une faible distance d'Aldébaran et à l'endroit même où les coordonnées ci-dessus indiquent l'emplacement du Mṛga ? Cette « rivière », le vieux conteur nous a dit aussi où elle avait pris sa source ; et, par là même, il nous a appris qu'une expression telle que *bhúvanasya rétas*, sans mystère pour l'initié, devait lui servir de clef pour résoudre la devinette des « sept oursons », en lui suggérant immédiatement l'idée de les chercher au ciel nocturne.

V. HENRY.

NOTES

DE

LITTÉRATURE BOUDDHIQUE

PAR

M. TH. DE STCHERBATSKOI

LA LITTÉRATURE YOGĀCĀRA D'APRÈS BOUSTON (1)

NOTE PRÉLIMINAIRE.

C'est Aryāsaṅga que l'opinion générale désigne comme fondateur de l'école des Yogācāras. D'après la légende, Āryāsaṅga aurait été exalté au ciel Tuṣita et y aurait reçu des mains du Bodhisattva Maitreya les cinq œuvres de celui-ci, qui renferment la doctrine nouvelle. Vasubandhu, frère d'Āryāsaṅga, disciple des Vaibhāṣikas et des Sautrāntikas, adhéra dans la suite au dogme nouveau. Ainsi, les cinq traités que la tradition attribue à Maitreya, ceux d'Aryāsaṅga et une partie des écrits de Vasubandhu contiennent l'exposé de la doctrine. C'est Vasubandhu surtout qui semble avoir pris à tâche de mettre en lumière l'idée maîtresse de la doctrine, l'idéalisme à outrance pour lequel le monde entier n'existe que comme représentation, attribut de l'intelligence. Il s'applique à démontrer que l'enseignement du Buddha présente un accord parfait avec cette conception. Par la suite, Dignāga et Dharmakīrti donnent à cette idée un fondement logique. A cet effet, ces deux

(1) Voyez *Bu-ston*, Histoire de la religion (*chos-ḥbyuṅ*) f. 23 et suiv. de l'édition xylographe tibétaine (Lhasa).

docteurs transforment complètement la philosophie du Nyāya (1). En conséquence, l'école des Yogācāras se divise en deux courants : celui des logiciens (2) et celui des adhérents de la tradition (3). Ceux-ci, comme Āryāsaṅga et Vasubandhu, rejettent les sept Abhidharmas du Hīnayāna (4) et leur commentaire, la Mahāvibhāṣā, et se constituent un Abhidharmapiṭaka propre, en tirant des sūtras du Grand Véhicule un corps de doctrine philosophique (abhidharmasamuccaya) ; tandis que Dignāga et Dharmakīrti abandonnent ta tradition et n'en appellent qu'à la logique.

Dans le fragment qui suit, Bouston donne la liste des œuvres de Maitreya, d'Āryāsaṅga et de Vasubandhu, — au nombre de 20, — qui contiennent la doctrine primitive. S'il n'y est point question des logiciens, c'est que Bouston ne reconnaît point à leurs traités un caractère spécialement buddhique. D'après lui, ces traités, quoique provenant de la plume d'écrivains buddhistes, sont des ouvrages de science profane et ne font point partie de la littérature sacrée. Aussi Bouston ne mentionne-t-il ces traités que lorsqu'il vient à parler des ouvrages de science profane que renferme le Tandjour.

Zonkhapa et ses disciples ont vivement contesté cette opinion de Bouston. Ils affirment que Dignāga et Dharmakīrti élaborèrent un système de logique destiné à étayer la doctrine du Buddha ; témoin le second chapitre du Pramāṇavārttika qui traite des dogmes spécialement buddhiques, du nirvāṇa, de l'omniscience du Buddha, etc.

I. *Les cinq Çāstras de Maitreya.*

Parmi les çāstras qui traitent de la troisième et dernière (période (5) de l'enseignement du Buddha, il faut

(1) Voir Muséon, N. S. V (1904), p. 129 et suiv.

(2) rigs-paḥi-rjes-su-ḥbraṅ-ba = *nyāyānusārin* (peut-être *yuktyanusārin*).

(3) luṅ-gi-rjes-su-ḥbraṅ-ba = *āgamānusārin*.

(4) Une partie de cet Abhidharmapiṭaka se trouve dans le Tandjour, Mdo LXII. Les traités *Loka*°, Kāraṇa°, *Karmaprajñapti* constituent probablement le *Prajñaptiskandha*.

(5) Dans la première période, le Buddha enseigna le réalisme du système

encore distinguer) ceux qui élucident les vues théoriques (1) et ceux qui élucident le côté pratique (2) (de son enseignement).

Les premières (sont exposées dans) les ouvrages d'Ārya-Maitreya :

1. Sūtrālaṃkāra.
2. Madhyāntavibhaṅga.
3. Dharmadharmatāvibhaṅga.
4. Uttaratantra.

Quelques-uns prétendent que les deux premiers de ces livres représentent l'Abhidharmapiṭaka, les deux derniers le Sūtrapiṭaka et que

5. l'Abhisamayālaṃkara représente le Vinayapiṭaka.

Néanmoins, (nous confessons) ne pas voir sur quoi se fonde (cette opinion).

1. Le Sūtrālaṃkāra est un exposé de tout l'enseignement du Mahāyāna systématisé sous sept chefs.

Le but de l'œuvre est indiqué (dans les paroles suivantes de Maitreya) : « Cet exposé (du Mahāyāna) évoque en nous une joie suprême, pareil à de l'or ciselé, pareil à une fleur de lotus ouverte, pareil à un repas de mets bien préparés mangé par un homme affamé, pareil à la lecture absorbante d'une lettre, pareil à un écrin ouvert plein de joyaux ».

2. Madhyāntavibhaṅga ou « Discernement du milieu et des extrêmes ». Par « les extrêmes », on entend (la

Vaibhāṣika (les 18 écoles du Petit Véhicule), dans la deuxième, le nihilisme du système Mādhyamika, et, dans la troisième, l'idéalisme du système Yogācāra.

(1) lta-ba = *darçana.*
(2) spyod-pa = *caryā.*

philosophie qui enseigne) l'être ou le non-être, c'est-à-dire la durée éternelle ou bien l'anéantissement complet (du monde ou du moi). « Le milieu », c'est la voie moyenne qui évite ces deux extrêmes. Puisque (cette œuvre) discerne exactement (entre les trois), elle est appelée « Discernement du milieu et des extrêmes ». (L'idée principale) en est exposée sous sept chefs : « 1) les (trois) aspects (sous lesquels se présentent les objets de ce monde) (1), 2) les ténèbres (de la connaissance, dont il est enveloppé) (2), 3) son essence vraie (3), 4) le remède (4) (contre les ténèbres de la connaissance), 5) la méditation concentrée (5), 6) les objets (de cette méditation) (6), 7) l'atteinte du fruit — (incarnation en un Buddha) (7) ; — (tout cela) c'est la voie suprême. »

3. Dharmadharmatāvibhaṅga ou « Discernement entre (le monde comme) manifestation et ce qu'il manifeste », est ainsi intitulé parce qu'il expose la différence radicale entre les manifestations du *saṃsāra*, auquel concourent les passions, et le *nirvāṇa*, dans lequel elles sont éteintes.

4. L'Uttaratantra ou « Doctrine suprême », ainsi dénommé parce qu'il contient la doctrine du Mahāyāna, c'est-à-dire (la doctrine) qui est l'expression culminante d'un enchainement ininterrompu (*tantra*) d'idées (religieuses et philosophiques). C'est parce que (le Mahāyāna) présente le point culminant de ce corps de doctrine, que

(1) Ces trois aspects (*lakṣaṇas*) sont le *paratantra*, le *parikalpita* et le *pariniṣpanna*.

(2) sgrib-pa c.-à-d. çes-sgrib = *jñeyāvaraṇa*.

(3) de-kho-na (*tattva*), c.-à-d. la *çūnyatā*.

(4) gñen-po = *pratipakṣa*, c.-à-d. la *prajñā*.

(5) sgom-pa = *bhāvanā*.

(6) deḥi gnas = ?

(7) ḥbras-bu-thob = *phalaprāpti*.

(cette œuvre) s'intitule « Doctrine suprême ». Ou bien, « *uttara* » signifiant « dernier », on appelle cet ouvrage *uttaratantra*, parce qu'il contient l'exposition du Mahāyāna qui vient en dernier lieu (dans l'enseignement du Buddha).

Cet ouvrage expose sept sujets : les trois joyaux (**1-3**), les dispositions (**4**), le fruit qui est la Bodhi (**5**), les soixante-quatre qualités du Buddha (**6**) et ses bonnes œuvres (**7**). Il le dit lui-même : le Buddha, la religion, l'église, les prédispositions (1), la Bodhi, les qualités du Buddha et en dernier lieu ses bonnes œuvres (2) — ces sept sujets (qui ont la fermeté) du diamant constituent en abrégé la charpente de l'ensemble de ce çāstra.

Si l'on y ajoute encore l'Abhisamayālaṃkara (3), les œuvres de Maitreya seront au nombre de cinq.

II. *Les œuvres d'Āryāsaṅga.*

C'est à ces œuvres (de Maitreya) que se rattachent les traités d'Āryāsaṅga : les cinq çāstras développés, — à savoir le Pañcabhūmi, — et les deux çāstras sommaires

(1) de l'homme à entrer dans la voie du salut — khams = dhātu où gotra, v. *Mahāvyut.* 61.

(2) hphrin-las = *samudācāra.*

(3) Bouston ne parle point du contenu de cet ouvrage, probablement parce que tout lama le connaît par cœur. En voici le titre complet : *Abhisamayālaṃkāranāmaprajñāpāramitopadeçaçāstra.* C'est un résumé de la *prajñāpāramita*, conforme aux vues des Mādhyamika-yogācāras. Le *çūnyavāda* n'y est point exposé. En huit chapitres l'œuvre traite : 1) du gzhi-çes = *ākārajñāna* (?) (des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas) ; 2) du lam-çes = *mārgajñāna* (des Bodhisattvas) ; 3) du rnam-mkhyen = *sarvajñatva* (des Buddhas); 4-7) des quatre manières de s'appliquer (sbyor-ba = *yoga* ?) à l'atteinte du fruit, 8) du fruit, qui est le *dharmakāya.*

qui contiennent le Précis (de l'Abhidharma et du Mahāyāna) (1) ; — de même aussi les huit traités de Vasubandhu et d'autres encore (se rattachent aux livres du Maitreya).

A. Parmi eux, le Pañcabhūmi (contient) :

I. Le Mūlabhūmi (2), qui tient lieu de texte fondamental : il renferme un exposé général de la doctrine des dix-sept conditions (*bhūmi*). (3)

Le schéma (des dix-sept conditions est donné) dans cette œuvre même ainsi qu'il suit :

1. La condition des cinq perceptions. (4)

2. La condition de la perception par le sens intérieur. (5)

3-5. Suivent trois (conditions) caractérisées (soit) par la présence, (soit par l'absence) du *vitarka* et du *vicāra*. (6)

(1) sa-sde-lṅa ; le sanscrit de ce titre et des suivants n'étant point donné dans le Tandjour, leur restitution n'est qu'approximative.

(2) saḥi-dṅos-gzhi.

(3) On va voir que les dix-sept *bhūmis* d'Āryāsaṅga ne sont point les terrasses ou étages superposés que le Bodhisattva doit parcourir dans sa carrière pour atteindre la perfection. Ces *étages* font partie intégrante de la quinzième *bhūmi* d'Āryāsaṅga, à savoir la *bodhisattvabhūmi*. L'auteur traite de ce sujet à deux reprises : 1° longuement dans le Bodhisattvabhūmi et 2° sommairement dans le cinquième chapitre du Mahāyānasaṃgraha. Au début de son œuvre, il nous apprend que l'ensemble des cinq çāstras développés et des deux précis, est désigné par abréviation sous le titre collectif de *Yoga-caryā-bhūmi*. La treizième et la quinzième bhūmi, celle des Çrāvakas et celle des Bodhisattvas, sont traitées dans le Mūlabhūmi infiniment plus en détail que les autres bhūmis. C'est pourquoi Āryāsaṅga (ou bien les rédacteurs du Tandjour ?) a réuni dans un volume l'exposé de toutes les bhūmis, à l'exception des deux sus-mentionnées. Ce volume (Tandjour, Mdo, XLIX) s'appelle *sa-maṅ-po-pa*, c'-à d. « volume contenant une pluralité de bhūmis », tandis que la Çrāvakabhūmi et la Bodhisattvabhūmi occupent chacune un volume (L et LI).

(4) rnam-çes-lṅa-daṅ-ldan-paḥi-sa.

(5) yid-kyi-sa.

(6) rtog-dpyod-bcas-la-sogs-pa.

6-7. La condition contemplative et la non-contemplative. (1)

8-9. La condition d'absorption jusqu'à l'insensibilité complète, et la condition de non-absorption. (2)

10-12. Les conditions caractérisées par l'acquis (superficiel), par la méditation (profonde) et par l'absorption (dans les vérités religieuses). (3)

13-15. Suivent les trois conditions qui correspondent aux trois Véhicules.

16-17. La condition des êtres plongés dans le *nirvāṇa*, qui gardent l'enveloppe corporelle, et celle des êtres plongés dans le *nirvāṇa* délivré du corporel.

Encore (faut-il remarquer) que cet ensemble des dix-sept conditions n'est obtenu qu'en les considérant sous trois points de vue différents : (celui) de la condition essentielle, (celui) de la pratique et (celui) du résultat. (4)

A. Là encore, (en ce qui appartient à la condition essentielle, il faut distinguer) trois (principes de division) :

1. L'essence de la condition première, que constituent les cinq perceptions et la perception par le sens intérieur (conditions 1-2).

2. Cette condition première étant donnée, l'action qui en dérive est triple (conditions 3-5) :

a) Simple perception.
b) Examen approfondi.
c) Intuition mystique (5).

(1) tiṅ-ḥdziṅ-bcas-daṅ-ma-yin-daṅ.
(2) sems-yod-daṅ-sems-med-daṅ.
(3) thos-daṅ-bsam-daṅ-sgom-ldan-daṅ = çruta-cintanā-bhāvanā.
(4) rten-daṅ-spyod-pa-daṅ-ḥbras-bu-gsum.
(5) Littéralement : a) doué de *vitarka* et de *vicāra* ;
b) privé de *vitarka* mais doué de *vicāra* ;
c) privé de l'un et de l'autre.

3. Nous distinguons quatre états divers qui reposent sur la condition première : celui de la contemplation et celui de la non-contemplation, celui de l'absorption jusqu'à l'insensibilité complète et celui de la non-absorption (conditions 6-9).

B. Relativement à la pratique, (on distingue) trois conditions : la condition de l'acquis (superficiel), celle de la méditation (profonde) et celle de l'absorption (dans les vérités religieuses) (conditions 10-12).

C. Quant au résultat, il peut être « de durée » (1) et de triple caractère :

1. La condition des Çrāvakas.
2. La condition des Pratyekabuddhas.
3. La condition des Bodhisattvas.

(conditions 13-15).

ou bien définitif (2), avec deux divisions (conditions 16-17) :

1. Le *nirvāṇa* des êtres qui conservent un reste de l'enveloppe corporelle.
2. Le *nirvāṇa* délivré du corporel.

(Les quatre œuvres qui suivent) forment comme un commentaire (au Mūlabhūmi) :

II. Le Nirṇayasaṃgraha (3) ou « Solution générale ». La solution (de toutes les questions) soulevées par l'expression verbale et par le sens de la Mūlabhūmi, y est donnée au moyen du raisonnement dialectique (consistant dans la discussion) des quatre alternatives (4), etc. A l'exception

(1) gnas-skabs-kyi-ḥbras-bu (āvasthika phala ?).

(2) mthar-thug-gi ḥbras-bu (ātyantika phala ?).

(3) rnam-par-gtan-la-dbab-par-bsdu-ba.

(4) mu-bzhi ; quatre alternatives : être, non-être, l'un et l'autre, ni l'un ni l'autre ; — svataḥ, parataḥ, ubhayataḥ, ahetutaḥ.

de la condition des Pratyekabuddhas, (tout) y est embrassé et résolu.

Ces deux premiers ouvrages (Mūla et Nirṇaya) portent sur le sens des Saintes Ecritures.

III. Le Vastusaṃgraha (1) (enseigne) la manière dont (la matière) des deux ouvrages susdits est distribuée en trois *piṭakas*.

Après avoir mentionné dans une brève analyse (du contenu du dit ouvrage) qu'il renferme les trois *piṭakas*, et passant de là à une analyse détaillée, (l'auteur) n'y parle que de deux (*piṭakas*) : le Sūtra° et le Vinayapiṭaka. Un exposé sommaire de l'Abhidharma n'y est point donné séparément, puisque tout l'ensemble des cinq çāstras, — le Pañcabhūmi, — n'est (autre) qu'un exposé de l'Abhidharma. Dans la « Solution générale », (au chapitre consacré à la) *Çrāvakabhūmi*, on trouve (ces paroles) : « un exposé sommaire de l'Abhidharma, ce sont les dix-sept *bhūmis* et les quatre *saṃgrahas*.

IV. Le Paryāyasaṃgraha (2) (ou Exposé sommaire des synonymes) contient un exposé des synonymes des termes (techniques), ou bien la spécification des synonymes des *kleças* et des *vyavadānas*.

Ces deux derniers ouvrages (III et IV) portent sur le côté verbal des Écritures.

V. Le Vyākhyānadvārasaṃgraha (3) contient les règles de la prédication des (Saintes Écritures).

Nous arrivons ainsi à avoir cinq parties (Pañcabhūmi) portant sur le sens (1-2), sur l'expression verbale (3-4) et sur la prédication (5) des Saintes Écritures.

(1) gzhi-bsdu-ba.
(2) rnam-grañs-bsdu-ba.
(3) rnam-par-bçad-paḥi-sgo-bsdu-ba.

B. Des deux (çāstras sommaires) contenant le Précis, le premier, l'Abhidharmasamuccaya, expose ce qui est commun à tous les Véhicules et traite sommairement cinq sujets :

1. Le Lakṣaṇasamuccaya ou choix de définitions (de termes techniques tels que *skandha*, *dhātu*, *āyatana* et autres).

2. Le Satyaviniçcaya (qui traite des quatre vérités).

3. Le Dharmaviniçcaya (qui traite des douze *nidānas*).

4. Le Prāptiviniçcaya (1) (qui traite du lien causal entre les actes et les naissances ou incarnations).

5. Le Saṃkathyaviniçcaya (qui traite des règles de la prédication) (2).

Le second, le Mahāyānasaṃgraha, donne un exposé de la doctrine du Mahāyāna en traitant sommairement dix sujets (notamment, la conscience du moi, qui est) le fondement de toute connaissance, etc. (3).

III. *Les huit traités de Vasubandhu* (4).

Les huit traités de Vasubandhu sont les suivants :

A. Les cinq traités originaux :

1) Triṃçakakārikāprakaraṇa — « Traité des trente çlokas », qui établit que le monde n'est que représentation.

2) Viṃçakakārikāprakaraṇa — « Traité des vingt çlo-

(1) thob-pa-rnam-ṅes.

(2) ḥbel-gtam-rnam-ṅes = *saṃkathyaviniçcaya* (?).

(3) Ces dix sujets sont : 1) l'*ālayavijñāna*, 2) les trois *lakṣaṇas*, 3) le *pravṛttivijñāna* (?), 4) les six *pāramitas*, 5) les dix *bodhisattvabhūmis* mahāyānistes, 6-8) les trois *çikṣās*, 9) le *nirvāṇa*, 10) les trois *Buddhakāyas*.

(4) rab-tu-byed-pa-sde-brgyad.

kas », qui en donne la preuve par raison démonstrative.

3) Pañcaskandhaprakaraṇa — « Traité des cinq *skandhas* », qui établit que la théorie des cinq *skandhas* qui constituent l'essence (de ce monde) s'accorde (avec cette conception idéaliste).

4) La Vyākhyāyukti, qui établit qu'il est cependant possible d'enseigner la religion et de s'y initier.

5) Le Karmasiddhiprakaraṇa, qui démontre la possibilité du mouvement et établit que le triple mouvement (celui du corps, de la parole et de l'esprit) ne contredit point (à l'idéalisme) (1).

B. Les trois traités, conçus sous forme de commentaire:

1. Le commentaire sur le Sutrālaṃkāra (de Maitreya) qui établit « la grande carrière de l'ensemble des six *pāramitās* », les douze membres du *pratītyasamutpāda*, les trois *lakṣanas*.

2. Le commentaire sur le Pratītyasamutpādasūtra.

3. Le commentaire sur le Madhyāntavibhaṅga.

Nous reconnaissons ces huit traités, mais il y a des personnes qui disent que, puisque ce maître (Vasubandhu)

(1) C'est donc, d'après Bouston, Vasubandhu qui a discuté au long la question fondamentale de l'idéalisme de l'école Yogācāra et qui en a donné la claire formule. Dharmakīrti reprendra cette discussion en y consacrant un passage du Pramāṇavārttika et un traité spécial, la Saṃtānāntarasiddhi. L'idée principale de ce dernier ouvrage est celle-ci : en s'observant soi-même, le réaliste, qui croit en l'existence propre des objets qui lui sont extérieurs, constate que ses paroles comme ses actes succèdent immédiatement à certains processus intellectuels qui s'accomplissent en lui-même, et reportant son attention sur les paroles et les actes d'autrui, il en arrive à conclure par analogie que là aussi le même procédé se reproduit. L'idéaliste, qui n'admet l'existence du monde que comme représentation et ne reconnait point l'existence d'objets adéquats à l'image représentative, peut néanmoins, avec le même droit et sans se contredire, faire le même raisonnement.

a composé l' « Explication des dix bhūmis » (1) et beaucoup d'autres livres encore, on ne peut limiter le nombre de ses traités à huit, ni compter au nombre de vingt les traités qui se rattachent aux œuvres de Maitreya. (Quant à moi), je suis de l'avis de ceux qui adoptent le nombre déterminé (des vingt traités, à savoir) : le Pañcabhūmi (1-5), les deux Précis (6-7), les cinq œuvres de Maitreya (8-12) et les huit traités de Vasubandhu (13-20).

---

(1) ? Āryadaçabhūmivyākhyāna, Tandjour, Mdo, XXXIV.

LES

IDÉES RELIGIEUSES ET SOCIALES DU MAHĀBHĀRATA

ĀDIPARVAN

PAR

A. ROUSSEL

PROFESSEUR DE SANSCRIT A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE).

FAMILLE.

Un proverbe, cité par l'auteur de l'Adi Parvan, disait qu'il fallait, pour faire vivre sa famille, trois choses : un roi, une femme et de l'argent (1). Il va sans dire qu'il s'agit d'un *bon* roi, d'une femme *vertueuse* et d'une fortune assez considérable.

Il dépendait de chacun de réunir ces trois éléments constitutifs du bonheur des familles, c'est-à-dire d'empêcher celles-ci d'être malheureuses ; il s'agissait, en effet, de pratiquer soi-même son devoir, et, tout d'abord, car dans les religions de l'Inde, c'est surtout de vertus négatives qu'il est question, d'éviter de se rendre coupable d'aucune mauvaise action.

Kâvya disait, un jour, au roi Vṛṣaparvan, l'un des soixante-et-un fils de Danu.

(1) CLX, 12.

« Le péché ne produit pas immédiatement ses fruits, de même que la terre (lorsqu'elle est ensemencée). C'est en se développant peu à peu qu'il (arrive à) couper les racines de son auteur. Celui-ci en voit (les effets) dans ses fils ou ses petits-fils, s'il ne les (voit) pas en lui-même. Car le péché produit nécessairement son fruit, pareil à un (aliment indigeste et) lourd (qui pèse) sur l'estomac et tôt ou tard détermine une indigestion » (1).

Si la fuite du péché préserve les familles du malheur, la pratique du bien assure leur félicité. Vaiçampâyana raconte que Puru, après avoir observé un long jeûne, mérita d'aller au ciel, accompagné de ses épouses (2). Il est bon d'observer que si l'on n'est pas toujours puni de ses fautes immédiatement, dans sa personne, on est toujours personnellement récompensé de ses mérites, Dieu étant plus enclin à la mansuétude qu'à la colère, et préférant, en bon père, avoir à récompenser qu'à punir.

Cette doctrine de la réversibilité se retrouve souvent dans la Bible. Qu'il nous suffise de rappeler ce double passage du Deutéronome où Dieu déclare d'un côté qu'il fera retomber l'iniquité des pères sur les enfants, *jusqu'à la troisième et quatrième génération* (3), et où d'autre part il affirme qu'il récompensera ses fidèles serviteurs jusqu'à la millième (4). On se souvient aussi de Salomon prévaricateur que Dieu refuse de châtier personnellement à cause de David son père, mais qu'il se réserve de punir dans son fils Roboam (5).

(1) LXXX, 2 et seq.
(2) LXXV, 58.
(3) V, 9.
(4) VII, 9.
(5) III, Reg. XI, 12.

Lorsque Draupadî, aussitôt après le fameux tournoi dont elle fut le volontaire enjeu, suivit les Pâṇḍavas dans la cabane du potier, Kuntî la chargea de procéder à la distribution des vivres mendiés par les faux Brâhmanes. Elle lui dit : « Offre d'abord leur part aux Dieux et aux Brâhmanes » (1).

On commençait toujours par là. Notons que les Dieux, lorsqu'ils ne mangeaient point *avec la bouche d'Agni*, mangeaient volontiers avec celle des Brâhmanes.

Kuntî recommanda ensuite à sa belle-fille de faire deux parts de ce qui restait, la première moitié était destinée à Bhîma qui, *étant fort comme un éléphant, avait toujours un formidable appétit*. La seconde divisée en six devait servir aux quatre autres Pâṇḍavas et à elles deux, Kuntî et Draupadî (2).

Le moment de prendre son repos étant venu, la jeune princesse se coucha le long des pieds de ses maris, *leur servant ainsi de coussin inférieur* (3).

Telle Ruth aux pieds de Booz (4).

Le dévouement de la femme pour son époux devait être absolu. Les légendes hindoues abondent en exemples de dévouement conjugal. L'Âdi Parvan cite celui de Gândhârî, la fille de Subala dont nous avons parlé précédemment. Çiva, pour la récompenser des hommages qu'elle lui rendait, lui prédit qu'elle aurait cent fils (5). Ailleurs, le poète, comme nous l'avons vu, affirme que cette promesse lui fut faite par Vyâsa, en retour de sa généreuse

(1) CXIII, 4.
(2) Id. 6 et seq.
(3) Id. 9 et 10.
(4) Ruth, III, 4 et 8.
(5) CX, 10.

hospitalité (1). Mettons qu'elle dut à ce double motif le privilège dont elle fut l'objet. Mariée à Dhṛtarâṣṭra, roi des Kurus, Gândhârî, par affection pour son époux atteint de cécité, voulut partager son infirmité ; elle se couvrit les yeux d'un bandeau (2). Dévouement admirable, sans doute, bien que, peut-être, il eût pu être plus intelligent.

Dans les longues pérégrinations qu'ils durent entreprendre, avant de rentrer en possession de leur royaume, les Pâṇḍavas rencontrèrent, un jour, Vyâsa qui leur donna le conseil de se rendre à la ville d'Ekacakrâ. Ils y séjournèrent quelque temps avec Kuntî dans la maison d'un Brâhmane (3). Or, non loin de là, vivait le Râkṣasa Baka, sous la protection duquel se trouvait Ekacakrâ. Mais, pour prix de ses services, Baka exigeait, entre autres redevances, qu'on lui livrât, de temps à autre, un être humain dont il faisait sa pâture (4). Les habitants décidèrent que chaque famille, à tour de rôle, paierait cet impôt du sang. Le tour du Brâhmane était précisément arrivé. Une longue discussion s'engagea entre lui, sa femme et ses enfants, un garçon et une fille, à ce sujet, chacun voulant se dévouer pour les autres. Kuntî entendait sans être vue toute leur conversation (5). Le Brâhmane, après quelques considérations sur les misères de ce monde, déclara qu'il ne consentirait jamais à sauver sa vie aux dépens de celle de l'un des siens et qu'il était résolu de se livrer au Râkshasa. Sa femme essaya de le faire revenir sur sa détermination. Il devait vivre pour ses enfants, c'était à

(1) CXV, 8.
(2) CX, 14.
(3) CLVII, 2.
(4) CLX, 3 et seq.
(5) CLVII, 18 et seq.

elle de mourir (1). La jeune fille alors, prenant la parole, dit que les enfants avaient le devoir de se sacrifier pour leurs parents, leur vie appartenant à ceux qui la leur avait donnée. D'autre part, c'était à elle de se dévouer, non pas à son frère, puisque celui-ci était destiné à perpétuer la race et que le salut des ancêtres dépendait de son existence (2). Lorsque sa sœur eut fini de parler, le garçon qui était tout jeune encore, voyant le chagrin de ses parents, leur dit de ne point pleurer et prenant une paille, d'un air guilleret, il s'écria : « Je veux tuer avec cela le Râkṣasa (3) ». Kunti, sortant alors de sa cachette, se fit raconter l'histoire du Râkṣasa par son hôte qu'elle invita à se tranquilliser, son fils Bhima devant le délivrer du monstre (4).

L'auteur de l'Ādi Parvan se proposait, sans doute, en racontant cette longue histoire, d'enseigner aux parents et aux enfants les divers motifs qu'ils ont de se dévouer les uns pour les autres et de pratiquer les vertus auxquelles se trouve attaché le bonheur des familles.

Précédemment, il avait parlé de Yayâti, dont nous avons déjà rencontré le nom et dont la légende est si curieuse.

Yayâti, maudit par Uçanas, nommé aussi Kâvya, tomba soudain dans une extrême décrépitude. Uçanas toutefois lui dit que, s'il pouvait déterminer l'un de ses fils à échanger sa jeunesse contre cette décrépitude prématurée, il redeviendrait plein de force et de verdeur. Du reste, ce fils généreux vivrait longtemps, plein de gloire, au sein d'une nombreuse famille (5).

(1) CLVIII.
(2) CLIX.
(3) Id. 22.
(4) CLX, CLXI.
(5) LXXXIII, 41, 42. Cf. Bhâgavata Purâna 9, XVIII, XIX.

Alors le prince fit appel au dévouement de son fils aîné, Yadu, et lui proposa l'échange susdit (1). Yadu répondit à son père qu'il ne pouvait consentir à sa proposition, vu les nombreux inconvénients de la vieillesse. Il s'adressa successivement à ses autres enfants Iurvasu, Drahyu et Anu. Tous refusèrent pour les mêmes raisons que leur aîné. Rien de curieux comme cette description qu'ils font de la vieillesse *impuissante*, *chagrine*, *insupportable*. Yayâti les maudit tous. Il s'adressa enfin au plus jeune, à Pûru et lui demanda de lui rendre le service que ses frères lui refusaient, lui alléguant le motif, assez peu noble, qu'il avait d'être délivré de sa décrépitude : c'est que cet état le privait de plaisirs dont il ne voulait pas être sevré de si tôt. L'égoïsme du père était certainement plus odieux encore et plus brutal que celui de ses fils aînés.

Pûru accepta l'échange, sans hésitation, ne consultant que son amour filial. « Ce que tu me demandes, grand roi, je veux le faire » (2).

Redevenu jeune, aux dépens du généreux Pûru, Yayâti passa mille ans au milieu des voluptés. Au bout de ce temps, il s'aperçut que sa soif de plaisirs s'accroissait, chaque jour, loin de s'apaiser, et qu'il en était comme du beurre que l'on jette dans le feu du sacrifice, lequel, au lieu de l'éteindre, ne fait qu'augmenter ses ardeurs (3). Convaincu dès lors que le monde et ses attraits ne sont que vanité, le monarque assagi rendit à Pûru sa jeunesse, pour reprendre sa caducité et passer le reste de ses jours, dans la forêt, au milieu des gazelles, ces douces créatures, indifférent désormais aux choses de ce monde et l'esprit absorbé dans la contemplation de Brahme.

(1) LXXXIV.
(2) LXXXIV, 30.
(3) LXXXV, 11 et seq.

Avant toutefois de s'éloigner, il voulut asseoir sur son propre trône Pûru, orné de nouveau des grâces de la jeunesse, malgré les protestations des quatre castes, les Brâhmanes à leur tête, qui ne voulaient pas que l'ordre de succession fût troublé. Le peuple reconnut avec Yayâti que « le fils qui se dévoue pour ses parents mérite la première place, fût-il le plus jeune de la famille ».(1).

Cette curieuse histoire de Yayâti, l'auteur de l'Âdi Parvan l'avait précédemment ébauchée (2) ; mais comme pris de remords d'avoir abrégé un récit aussi édifiant, il le reprit et le développa, comme nous venons de l'indiquer. Du reste, les légendaires hindous sont assez portés à se répéter. Il ne faudrait pas s'imaginer, lorsque l'on rencontre un doublet de ce genre, se trouver par là-même en présence d'une interpolation. Observons-le en passant : rien n'est plus difficile à démontrer généralement que l'interpolation d'écrits qui par leur trame élastique et lâche sont exposés le plus aisément aux accidents de cette espèce. Or, c'est précisément le cas du Mahâbhârata et de tous les poèmes encyclopédiques, bâtis sur le même modèle. Ici, comme partout ailleurs, la critique interne exige une prudence extrême et les plus formelles réserves.

Un autre exemple d'obéissance filiale se trouve dans l'histoire des Nâgas, fils de Kaçyapa, ou Târkṣa, et de Kadrû.

Le cheval Uccaiḥçravas était issu, avec plusieurs autres merveilles, du barattement de la mer de lait. Kadrû voulant supplanter sa sœur Vinatâ, l'autre femme de Târkṣa, lui tendit un piège et lui parla ainsi : « Chère

(1) Id. 36.
(2) LXXV, 32 et séq.

sœur, veux-tu me dire à l'instant de quelle couleur est Uccaiḥçravas ? » Vinatâ répondit : « Le roi des chevaux est certainement blanc. Mais quelle est ton opinion, mon amie ? Indique-moi sa couleur. Convenons d'un enjeu. » Kadrû reprit : « Je crois que ce cheval a la queue noire. O belle, celle qui n'aura point deviné sera l'esclave de l'autre » (1).

Les deux sœurs se promirent d'examiner le cheval de mer à la première occasion. En attendant, Kadrû alla trouver ses fils, les serpents, et les pria de se transformer en crins noirs et d'aller ainsi déguisés grossir la queue d'Uccaiḥçravas. Les Nâgas hésitaient ; leur mère alors les maudit (2). Ils eurent peur et désireux d'échapper à la destruction dont Kadrû les menaçait, ils résolurent de lui obéir (3). Ils ornèrent l'appendice caudal du cheval marin, sous forme de crins noirs, et Vinatâ devint l'esclave de Kadrû, sa sœur et sa rivale (4). L'obéissance tardive des Nâgas ne les sauva point du feu. C'est que la malédiction de Kadrû avait été sanctionnée par les Dieux qui voyaient dans la multiplication effrayante des serpents un danger pour les autres créatures (5). Par malheur, tous ne périrent pas, lors du célèbre sacrifice de Janamejaya ; l'Inde actuelle, sans parler des autres parties du monde, surtout des pays tropicaux, ne sait que trop à quoi s'en tenir là-dessus.

Le lecteur, sans doute, se souvient du fameux duel entre Agni et Indra, au sujet de la forêt Khâṇḍava.

(1) XX.
(2) Id. 8.
(3) XXII.
(4) XXIII.
(5) XX, 8 et seq. Cf. Bhâgav. P. 12, VI, 16.

Peut-être n'a-t-il pas oublié, non plus, l'aventure du Ṛṣi Mandapâla qui dut renaître pour donner de la progéniture à ses ancêtres, et qui, laissé libre de son choix, renaquit parmi les oiseaux Çârṅgakas. Il épousa Jaritâ et Lapitâ. Jaritâ lui donna quatre fils qui, lorsque la forêt de Khaṇḍava où était la nichée fut embrasée par Agni, n'avaient pas encore de plumes. La pauvre mère, voyant l'incendie gagner de plus en plus, ressentit une anxiété mortelle, au sujet de ses enfants qui, dépourvus d'ailes, ne pouvaient fuir au loin, et qu'elle était incapable de transporter ailleurs. Elle avisa un trou de souris, près de l'arbre paternel, et elle les engagea vivement à s'y refugier. Ils refusèrent, alléguant qu'il serait honteux pour eux d'être mangés par une souris, tandis que la mort par le feu était louée des sages (1). Cependant ils conjurèrent leur mère d'aviser à son propre salut. Il lui naîtrait, lui dirent-ils, d'autres enfants qui la consoleraient de leur mort. Jaritâ insista pour qu'ils suivissent son conseil. Ils n'avaient rien à redouter : un milan venait de dévorer toutes les souris de la forêt. Les jeunes oiseaux crurent qu'elle inventait cette histoire pour dissiper leurs craintes ; ils n'en persistèrent que davantage dans leur résolution et finalement ils décidèrent leur mère à s'éloigner d'eux, pour se retirer elle-même dans un asile inacessible au feu (2). Cependant l'incendie allait atteindre leur nid, lorsqu'ils implorèrent Agni, tour à tour, et lui adressèrent, Droṇa surtout, des strophes élogieuses qui désarmèrent le dieu et le déterminèrent à épargner les Çârṅgakas. Lorsque le feu se fût éloigné, Jaritâ, le cœur plein d'angoisses, quitta sa retraite et vint en toute hâte voir ce

(1) CCXXX.
(2) CCXXXI.

qu'étaient devenus ses enfants. Elle les trouva pleins de vie. Ce furent alors de part et d'autre des larmes de joie. Mandapâla qui avait d'abord délaissé Jaritâ et ses enfants, s'inquiéta lui-même de connaître leur sort. Il arriva pendant que, suspendus au cou de leur mère, ils la couvraient de baisers. Aucun d'eux ne fit attention à Mandapâla que Jaritâ, indignée, accabla de reproches (1). Mandapâla expliqua sa conduite. Il s'était momentanément absenté pour réclamer leur salut auprès d'Agni et il leur apprenait qu'ils étaient tous des Ṛṣis versés dans les Vedas, ce qu'ils n'avaient jamais soupçonné jusqu'alors, paraît-il. La réconciliation fut complète et la famille alla s'installer ailleurs (2).

Cette légende clôt l'Ādi Parvan. Le poète, au milieu de ses fantaisies les plus folles, n'oublie pas le but moral qu'il se propose, et qui n'est autre que l'esprit de famille et l'amour réciproque des parents et des enfants.

Une femme qui dut aimer doublement son enfant, ce fut Ilâ qui passait pour être à la fois, la mère et le père de Purûravas (3). Il est vrai que la glose parle de Budha comme ayant été aussi le père de ce prince, et le Bhâgavata le dit formellement (4). Ce Purûravas fut maudit par les Brâhmanes et périt misérablement. C'est lui qui apporta de la région des Gandharvas les trois feux (5).

Comme modèles d'amour fraternel et filial on peut citer les Pâṇḍavas, ces héros par excellence du Mahâbhârata.

(1) CCXXXII et seq.

(2) CCXXXIV.

(3) LXXV, 18 et 19.

(4) 9, XIV, 15.

(5) LXXV, 24. Ces trois feux s'appelaient gârhapatya, dâkṣiṇa, âhavaniya, c'est-à-dire les feux de la maison, du sud et de l'orient, ou encore ceux de la famille, de la cuisine et des hôtes.

Ils furent toujours étroitement unis entre eux et très dévoués à l'égard de leurs parents. Un passage particulièrement touchant est celui où Bhîma, considérant sa mère Kuntî et ses frères, durant leur exil, couchés sur le sol dans la forêt où ils erraient, et endormis de fatigue, se lamente sur chacun d'eux. Il évoque le souvenir de leur opulence passée, et termine chacune de ses plaintes par ces mots qui, dans sa bouche, sonnent comme un glas funèbre : *et il dort sur la terre* (1) !

Le roi Çantanu, époux de Satyavatî, eut deux fils, Citrâṅgada qui fut son successeur immédiat, mais qu'un Gandharva du même nom tua dans le Kurukṣetra et Vicitravîrya qui remplaça Citrâṅgada sur le trône. Devavrata ou Bhîṣma que Çantanu avait eu de la déesse Gangâ protégea la minorité du jeune prince, sous l'autorité de Satyavatî (2).

Nous avons cru bon de relever ce trait de mœurs politiques et sociales. Nous trouvons plus loin des détails d'un tout autre genre. Un jour Pârtha et Govinda, c'est-à-dire Arjuna et son ami Kṛṣṇa, ayant obtenu le congé de Yudhiṣṭhira, s'en allèrent en nombreuse compagnie prendre leurs ébats sur les rives de la Yamunâ. Ils présidèrent aux *sports* des dames de leur entourage qui avaient à leur tête Draupadî, l'épouse commune des Pâṇḍavas et Subhadrâ sœur de Kṛṣṇa, mariée à Pârtha (3). Les deux princesses que le vin rendait gaies, observe irrévérencieusement le narrateur, commencèrent par distribuer à leurs compagnes des habits somptueux qui achevèrent de mettre la compagnie en belle humeur.

(1) CLI, 22 et seq.
(2) CI.
(3) CCXXII.

Ce ne fut plus alors que danses, chants, rires et jeux de toute sorte. D'*excellentes liqueurs* furent mises à la disposition de ces dames, et celles-ci de lutter, de se battre, etc., toujours pour s'amuser (1).

Ce passage de l'Ādi Parvan déconcerte un peu, tant il s'accorde mal avec ce que nous savons des multiples exemples de tempérance et de réserve que nous rencontrons partout ailleurs. Les liqueurs enivrantes, c'est-à-dire fermentées, étaient proscrites sévèrement par la *Çruti* et la *Smṛti*, l'Ecriture et la Tradition, et voilà que cette loi est audacieusement violée par deux princesses, données pour accomplies, Draupadî et Subhadrâ, et, à leur instar, par un grand nombre de femmes du plus haut rang. Il ne faut pas cependant, pour écarter cette disparate, recourir à l'hypothèse par trop commode d'une interpolation, car rien ne prouve que le passage soit altéré. Lorsqu'il s'agit de ces interminables récits qui composent les épopées du genre du Mahâbhârata, nous le répétons, rien n'est plus facile que l'interpolation, et rien de plus difficile à prouver.

Çarmiṣṭhâ, fille de l'Asura Vṛṣaparvan, se baignait dans les eaux d'un lac, au milieu du parc de Citraratha. De nombreuses jeunes filles, et parmi elles Devayânî, s'y baignaient en même temps. Elles avaient toutes laissé leurs habits sur la rive (2). Citraratha qui, en sa qualité de Gandharva, aimait assez à folâtrer, se déguisa en *vent*, et, soufflant avec force, il mélangea et brouilla les vêtements des jeunes filles qui, paraît-il, ne s'en aperçurent pas. En sortant du bain la première, Çarmiṣṭhâ prit par mégarde les habits de Devayânî qui se mit à l'injurier.

(1) Id. 21 et seq.
(2) LXXVIII.

Le Bhâgavata raconte le même épisode, avec d'autres détails ; il dit que les baigneuses, ayant aperçu Girîça qui, accompagné de Devî, et monté sur son taureau, passait près du lac, s'étaient précipitées sur leurs vêtements pour ne pas être vues du dieu et de la déesse, en état de nudité ; dans son empressement, Çarmiṣṭhâ s'était trompée d'effets (1).

Devayânî s'écria : « Fille d'Asura, pourquoi prends-tu mon costume ? » Elle ajouta, suivant le Bhâgavata : « Tu ressembles à une chienne qui dérobe le beurre du sacrifice » (2). Çarmiṣṭhâ répondit à sa rivale : « Tu es la fille de quelqu'un (3) qui adore, qui loue, qui mendie, et mon père à moi est adoré, loué, et il fait l'aumône ». Pour dernier argument, elle la jeta dans un puits d'où Yayâti la retira (4).

Les mœurs de ces héroïnes, on le voit, n'étaient pas toujours des plus douces, ni leur langage des plus raffinés.

Lorsque le Deux-fois-né avait rempli ses devoirs de père de famille et que ses enfants, devenus grands, étaient établis et chefs de maison à leur tour, il se retirait, avec sa femme, dans la forêt pour y mener la vie de solitaire, quatrième et dernière période de son existence.

Pâṇḍu ayant tué, à la chasse, un Brâhmane, déguisé en daim, fut maudit par sa victime qui lui prédit que, bien que marié à deux femmes, il n'aurait jamais d'enfants (5). Le roi résolut dès lors, puisqu'il ne pouvait fonder une famille, de se retirer, sans tarder davantage, dans une

(1) Bhâg. Pur. 9, XVIII, 9 et seq.
(2) Ibid. 11.
(3) Çukra.
(4) LXXVIII, 10 et seq. Bhâgav. loc. cit. 17, 19.
(5) CXVIII.

solitude sylvestre, pour y vivre avec Kuntî et Mâdrî, suivant les règles observées par les Brahmacârins, et, en général, par tous ceux qui s'adonnaient à l'ascétisme. Voici le plan de vie qu'il se traça. Il est assez intéressant pour être reproduit au moins dans ses grandes lignes. Après avoir émis ce principe que le principal obstacle au salut, c'est le désir d'avoir des enfants et, en général, de se rendre l'esclave des convoitises de ce monde, il déclare qu'il se conformera à l'excellent mode de vivre de son père (1). Il assujettira ses passions à force de macérations. Il oubliera parents et amis, se rasera la tête et s'enfoncera dans la solitude, le corps couvert de poussière. Il ne se laissera aller ni à la joie, ni au chagrin ; les injures et les louanges le laisseront indifférent. Il vivra en paix avec tous les êtres et se dévouera pour eux. Une fois par jour il mendiera sa nourriture. Il frappera à cinq portes, sept portes, à dix portes, au plus ; s'il est repoussé il se passera de manger. Il ne quêtera jamais deux fois auprès de la même personne. Qu'on lui donne ou qu'on ne lui donne pas, cela lui sera égal. Qu'on lui coupe un bras à coups de hache, et qu'on lui oint l'autre avec de la pâte de santal, ce sera pour lui la même chose. Indifférent au malheur et à la prospérité, à la mort et à la vie, affranchi des péchés et des séductions du monde, il sera libre comme l'air qui n'est le captif de personne, etc., etc. (2).

Cependant Pâṇḍu eut beau multiplier les jeûnes, les mortifications de tout genre, il dut reconnaître que le salut lui était impossible, tant qu'il n'aurait pas de fils (3). Nous savons comment il devint le père des Pâṇḍavas.

(1) Vyâsa, ou, d'après le Bhâgavata Purâṇa, Parâçara 9, XXII, 24.
(2) CXIX.
(3) CXX, 30.

Devoirs en général.

Voici, d'après Pâṇḍu, les devoirs qui s'imposent à chacun : (1)

« Les hommes, en naissant, contractent quatre sortes de dettes, à l'égard de leurs ancêtres, des Dieux, des Ṛṣis et de leurs semblables. Il leur faut les acquitter strictement. Les sages déclarent qu'il n'y a point de régions (fortunées) pour ceux qui négligent de payer ces dettes au temps voulu. On s'acquitte envers les Dieux par les sacrifices ; envers les Ṛṣis par l'étude, la méditation et l'ascétisme ; à l'égard des ancêtres par la procréation de fils et les offrandes de mets funéraires (2), enfin à l'égard de ses semblables par la non-nuisance (3) ».

Le pieux monarque s'était acquitté personnellement de ses devoirs envers les Dieux, les Ṛṣis et les hommes ; il dut, pour remplir ceux qu'il avait contractés à l'égard de ses Pitṛs, recourir, comme nous l'avons dit, au système de l'adoption.

Toutefois, il ne suffisait pas, pour éviter la réprobation et aller au ciel, de remplir ses obligations d'une façon telle qu'elle ; il fallait y apporter certaines dispositions morales sans lesquelles les actes en soi les meilleurs devenaient inutiles.

Le sage Yayâti, fils de Nahuṣa, disait à Aṣṭaka, le fils du célèbre Viçvâmitra :

« Celui-là va au ciel qui, possesseur de grands biens, accomplit des sacrifices convenables (4) ; qui, versé dans

(1) CXX, 17 et seq.

(2) Il s'agit des çrâddhas.

(3) C'est le sens exact du terme *ânṛçaṁsya*.

(4) C'est-à-dire accompagnés de riches *dakṣiṇâs*.

toutes sortes de sciences, demeure humble, et qui, instruit dans les Vedas, se voue à l'ascétisme avec un cœur détaché... O Aṣṭaka, je ne crains rien et rien ne m'afflige. Comme l'Ordonnateur (des mondes) veut que je sois, ainsi serai-je. Telle est ma conviction. Insectes et vers, tous les ovipares, les végétaux, les reptiles, les parasites, les poissons dans les eaux, les minéraux, les herbes, les arbres, tous les êtres, une fois affranchis des conséquences de leurs actes, se réunissent à l'Être-Suprême (1) ».

Or c'est précisément l'absence de toute préoccupation sur le résultat des œuvres qui procure cette *réunion* suprême en quoi le salut final consiste.

Le poète insiste sur cette doctrine, tant il la juge importante. Il la met toujours dans la bouche de Yayâti.

« Il y a quatre choses qui bannissent la crainte ; ce sont l'offrande du feu (2), le silence, l'étude et le sacrifice (lorsque l'amour-propre ne s'en mêle pas) ; s'il les accompagne, elles produisent la crainte (loin de l'écarter) » (3).

Or l'amour-propre, le *mâna* comprend toute recherche de soi-même, toute arrière-pensée d'égoïsme, et même, si l'on veut, d'*égotisme*.

Rien d'important comme le devoir, quelle que soit la forme sous laquelle il se présente. Yudhiṣṭhira le rappelait à son frère Bhîma que la colère égarait : « O Pâṇḍava, mieux vaut observer le devoir que de défendre sa propre vie » (4).

De son côté, Bhiṣma tenait un langage analogue à Duryodhana : « Veille à conserver un bon renom,

(1) LXXXIX, 6 et seq.
(2) *Agnihotra.*
(3) XC, 24.
(4) CLV, 2.

ô Duryodhana. Le bon renom, voilà la force par excellence (de l'homme). L'existence de celui qui perd sa réputation devient stérile » (1).

Or, le bon renom réside dans l'accomplissement total de son devoir. Le même héros, sollicité par sa mère, Satyavatî, de se marier, malgré son vœu de continence absolue lui répondait :

« Je renoncerais aux trois mondes, à la royauté des Dieux et même à plus que cela plutôt que de renoncer à mon devoir (2) ».

Il ajoutait, pour donner encore plus de poids à ses paroles et affirmer davantage sa résolution bien arrêtée de ne point violer son engagement sacré :

« La terre abandonnerait ses senteurs, l'eau sa saveur, la lumière la forme (qu'elle donne aux objets), le vent son souffle, le soleil son éclat, le feu sa chaleur, l'atmosphère le son, la lune ses froids rayons, le meurtrier de Vṛtra (3) sa vaillance, le roi de la Justice (4) son équité, que je ne trahirais mon devoir en aucune façon » (5).

Satyavatî eut beau l'adjurer de renoncer à un genre de vie qui devait fatalement condamner ses ancêtres et lui-même à l'éternelle reprobation, Bhîṣma, comme nous l'avons vu précédemment, sut trouver le moyen de concilier avec les intérêts spirituels de sa race ce qu'il considérait comme son devoir strict.

Le plus habituellement, il n'est question, dans ces antiques légendes, que d'hommages particuliers rendus

(1) CCIII, 10.

(2) C'est ici le sens de *satyam* qui habituellement signifie le vrai, le juste.

(3) Indra.

(4) Yama.

(5) CIII, 15 et seq.

aux Dieux, que de pratiques personnelles de dévotion. Il est cependant une exception que nous avons eu soin de noter au passage.

Bhîma venait de mettre à mort le démon Baka. Les habitants de la ville d'Ekacakrâ que ce monstre tyrannisait depuis longtemps se rassemblèrent tous, hommes, femmes, vieillards, enfants, pour adresser au ciel de communes actions de grâces (1).

Une prescription étrange obligeait tout homme à s'unir à une femme, sur la demande de celle-ci, lorsqu'elle se trouvait dans une situation spéciale. S'il s'y refusait, il était considéré comme coupable d'infanticide (2).

1. Devoirs des Brahmanes.

Après avoir déclaré que « la non-nuisance est le *suprême* devoir » (3) sans doute pour tous, en général, notre moraliste proclame que le Brahmane qui doit pratiquer la douceur, conformément à la *suprême* Çruti, qui n'est autre que le Veda, a pour *suprême* obligation de *porter* ce même Veda (4), c'est-à-dire de l'étudier à fond, de l'apprendre par cœur, et d'en instruire les autres Deux-fois-nés.

Çukra recommandait la patience à Devayânî sa fille que l'altière Çarmiṣṭhâ venait de maltraiter cruellement (5). Il lui disait :

« Celui qui maîtrise sa colère et ne répond pas aux injures qu'on lui adresse, atteint sûrement le but » (6).

(1) CLXIV, 13.
(2) LXXXIII, 32 et seq.
(3) XI, 13.
(4) Id. 14, 16.
(5) Cf. Bhâg. Pur. 9, XVIII.
(6) LXXIX, 5. Ce but, c'est le salut.

Maxime admirable que ce vénérable Daitya ne sut pas toujours pratiquer, ainsi qu'on le voit à l'*Adhyâya* suivant où il invective Vṛṣaparvan *sans peser ses mots*, et d'un ton furieux (1). Il oubliait ce qu'il venait de dire à sa fille que *la conquête de l'univers est le prix de la douceur* (2), mot qui rappelle celui de l'Évangile : « Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram » (3).

Mais Çukra n'était pas Brahmane ; il pouvait jusqu'à un certain point se croire dispensé de cette douceur que pourtant il conseillait si éloquemment aux autres.

Vasiṣṭha que la vache Nandinî conjurait instamment de l'arracher aux mains brutales de son ravisseur Viçvâmitra, lui répondit :

« La puissance du Kṣatriya, c'est la violence, et la patience est celle du Brahmane » (4).

Cette *patience* de Vasiṣṭha était d'autant plus méritoire que cette vache merveilleuse, l'égale de Kâmadhuk, lui appartenait. Cependant il finit par se fâcher contre le voleur, puisqu'un jour tous deux, lui et Viçvâmitra, par leurs imprécations réciproques, se transformèrent mutuellement en oiseaux (5).

Notons qu'il ne s'agit point de deux Ṛṣis vulgaires. Vasiṣṭha, né de Brahmâ et de l'énergie de Bhagavat (6), et l'un des créateurs de l'Univers (7), renaquit de Varuṇa et d'Urvaçî (8) et devint l'un des sept Ṛṣis du septième

(1) LXXX, 1.
(2) LXXIX, 1.
(3) Matt. V, 4. — Cf. Psal. XXXVI, 11.
(4) CLXXV, 29.
(5) Cf. Bhâg. Pur. 9, VII, 6.
(6) Id. 3, XII, 22.
(7) Id. 1, IX, 7.
(8) Id. 6, XVIII, 5.

Manvantara (1). En sa qualité de chef suprême des *Purohitas* ou prêtres domestiques, il fut même identifié à Bhagavat (2).

D'autre part, Viçvâmitra, Ṛṣi du même Manvantara, grâce à ses mérites transcendants, bien que né Kṣatriya, s'éleva au rang de Brahmane (3) par un privilège unique.

Ajoutons toutefois que Vasiṣṭha finit par triompher de son ressentiment, ce que le poète constate en ces termes :

« Le Désir et la Colère, que les Immortels eux-mêmes ne peuvent jamais surmonter (4) et que par son ascétisme vainquit (le solitaire), massaient les pieds de Vasiṣṭha (5) ».

C'était une marque de soumission à leur vainqueur, dont ces deux penchants, irrésistibles à tout autre, se déclaraient ainsi les esclaves.

La doctrine recommandée ici n'est autre que cette indifférence qui semble occuper le point culminant de la morale hindoue et qui consiste à ne rien souhaiter, ni rien craindre, à supporter avec une humeur inaltérable les *contraires*, le froid et le chaud, l'abondance et la disette, la santé et la maladie, les honneurs et les outrages, etc.

Le poète s'attarde à décrire les vertus des Brahmanes. Lorsque le roi Duṣyanta pénétra dans le bois sacré où le solitaire Kaṇva s'était retiré avec Çakuntalâ, il fut émerveillé de toutes les saintes choses qu'il y vit et qu'il y entendit. Tant d'ascétisme et de vertus le ravissaient

(1) Id. 8, XIII, 5.

(2) Id. 11, XVI, 22.

(3) Id. 9, XVI, 28.

(4) Çaçvadajeyâv amarair api kâmakrodhâv ubhau. Pratâp traduit : *Difficult* of being conquered by the very immortals desire and wrath. C'est moins malédifiant.

(5) CLXXIV, 5 et 6.

jusqu'à l'extase (1). Toutefois les charmes de Çakuntalâ lui plurent davantage encore, et c'est alors que se noua l'intrigue si fameuse qui valut son chef-d'œuvre au théâtre hindou, grâce au génie de Kâlidâsa.

Il faudrait tout un volume pour décrire les mérites de ces saints personnages ; nous devons nous borner à les signaler.

Un Brahmacârin doit toujours se tenir à la disposition de son maître ou Guru, dont il devient, pour ainsi dire, l'esclave. Il lui faut prévenir ses ordres, se lever avant lui et se coucher après lui. Il sera humble, mortifié, patient, vigilant, studieux (2).

D'autre part le Gṛhastha ou maître de maison pratiquera lui aussi toute sorte de vertus dont la principale sera la générosité dans les sacrifices et dans la façon dont il s'acquittera du grand devoir de l'hospitalité.

Le Muni, qu'il vive dans un village ou dans un bois, s'isolera le plus possible. Il se fera une solitude au dedans de lui-même, s'il ne peut se la faire autrement. Sa nourriture sera frugale, mais il aura soin de ne point user d'aliments immondes. Il aura *les dents nettes*, suivant l'expression pittoresque de l'auteur, qui ajoute que, de plus, il se *coupera les ongles*, c'est-à-dire qu'il évitera de nuire à son prochain, comme l'explique le commentaire (3).

Le Bhikṣu, mendie sa nourriture, puisqu'il s'interdit le travail des mains par esprit de renoncement ; il mange ce qu'on lui donne ; il dort à la belle étoile ; vit dans le célibat et passe son existence à errer çà et là ; pendant que le Vânaprastha se confine dans les bois pour s'y adonner à l'ascétisme le plus rigoureux. Le Vânaprastha

(1) LXX et seq. — (2) XCI. — (3) XCI, 15.

qui observe jusqu'à la mort ce genre de vie sauve dix de ses ascendants et dix de ses descendants ; il se sauve, lui vingt et unième (1).

Tels sont quelques uns des détails que, sur sa demande, Yayâti, dont nous avons plusieurs fois déjà rencontré le nom, donnait au fils de Viçvâmitra, le prince Aṣṭaka. Ce dernier était accompagné de Vasuman, de Pratardana et de Çibi. Tous quatre furent transportés au ciel dans quatre chars d'or. Un cinquième char fut mis à la disposition de Yayâti.

Aṣṭaka remarquant, non sans dépit, peut-être, que le char de Çibi, le fils d'Uçînara, distançait les autres, voulut en savoir la raison.

« C'est que, répondit Yayâti, le fils d'Uçînara, ayant donné tout ce qu'il possédait pour atteindre la voie divine, est le premier parmi vous » (2).

Nîlakaṇṭha commente ce çloka de la façon suivante :

« Pour atteindre la voie qui conduit au séjour de Brahme, (Çibi) donna tout, c'est-à-dire, fit l'abandon de tout ce qu'il avait, tandis que les autres s'étaient engagés dans le chemin des Pitṛs ».

Sans doute qu'ils s'étaient réservés quelque chose et qu'ils n'avaient pas, à l'instar de leur camarade, pratiqué le renoncement absolu. Il va sans dire que le séjour des Pitṛs ou des Ancêtres est bien inférieur à celui de Brahme qui seul procure la félicité absolue à ceux qui l'habitent.

La conclusion qui s'impose, c'est qu'il faut renoncer à tout, en ce monde, pour retrouver tout dans l'autre. Cette maxime s'adresse à chacun : elle est universelle.

(1) Id. 7.
(2) XCIII, 18.

DOGMATIQUE BOUDDHIQUE

LES SOIXANTE-QUINZE ET LES CENT DHARMAS.

D'après l'Abhidharmakoça, la Vijñānamātrasiddhi (**T. Suzuki**) et la Mahāvyutpatti (Dr **P. Cordier** et **L. de la Vallée Poussin**) [1]

Le Bouddhisme range les choses (*dharmas*) dans deux grandes catégories : celles qui procèdent de causes (*hetus*) et de conditions (*pratyaya*), ce sont les *dharmas saṁskṛtas ;* — on dirait aussi bien *pratītyasamutpannas ;* celles qui sont « inconditionnées », ce sont les *asaṁskṛtas* [2].

Cette distinction semble antérieure à la première codification des Abhidharmas ou « listes de termes techni-

(1) Ce travail a eu pour point de départ une liste des cent dharmas établie à ma demande, en langue anglaise, par M. T. Suzuki. M. le Dr P. Cordier a mis à mon service sa remarquable connaissance des équivalences tibéto-sanscrites. J'espère compléter la présente note par de nouvelles observations d'exégèse, et par l'addition des équivalences chinoises. L. V. P.

(2) saṁskṛtasya hi hetuphalo nāsaṁskṛtasya (Abhidh. k. v., Soc. as. 337 b), — yan naivātītaṁ nāpy anāgataṁ na pratyutpannaṁ tad asaṁskṛtam iti (ibid. 360 a).

ques » (*mātṛkās*) ; elle paraît avoir été toujours comprise à peu près de la même manière [1].

Les sources sont aussi d'accord sur la subdivision des *saṁskṛtas*. Il y a quatre catégories qui comportent divers sous-groupes : 1. *citta*, 2. *caitta* ou *cittasaṁprayukta*, 3. *rūpa*, 4. *cittaviprayukta* ; mais les écoles ne s'entendent ni sur l'ordre des catégories, ni sur le nombre des sous-groupes, ni sur le nombre et le classement des *dharmas* qui les constituent. Même désaccord en ce qui regarde les *asaṁskṛtas*.

La classification la mieux connue est celle que, d'après l'Abhidharmakoça, M. Wenzel a annexée au Dharmasamgraha [2] et M. Fujishima à son Bouddhisme japonais [3]. Elle comporte soixante-douze *saṁskṛtas* et trois *asaṁskṛtas*.

La présente étude a pour but de confronter cette classification avec celle des Yogācāras [4] : quatre-vingt quatorze *saṁskṛtas* et six *asaṁskṛtas*. Faute de documents sanscrits, elle est demeurée obscure jusqu'aujourd'hui. Nous n'espérons pas, d'ailleurs, arriver, sur tous les points, à des résultats définitifs [5].

(1) Pour justifier cette réserve, voir M[de] Rhys Davids, Psychology, p. 166 ; Wassilieff, p. 270 ; Abhidh. k. 366 a, et ci-dessous p. 15 n. 1.

(2) Anecd. Oxon. 1885, p. 69 .

(3) Paris, Maisonneuve, 1889 ; p. 4.

(4) Fujishima y fait allusion p. 43 d'après le Vidyāmātrasiddhiçāstra (lire Vijñāna°) (secte Yogācāra), et p. 66 d'après le Saṁdhinirmocanasūtra et le Yogācāryabhūmiçāstra (secte Avataṁsaka) ; T. Suzuki, dans « Awakening of Faith » p. 105.

(5) Les philosophes de l'école Mādhyamika, et, en général, les écrivains qui ne sont pas Yogācāras, semblent n'avoir accordé qu'une attention mesurée à cette partie de l'ontologie ; encore qu'ils montrent par moment quelque tendance à s'approprier la classification « yogācāra » des dharmas (T. S.).

A. Saṁskṛtadharmas [1].

(ḥdus-byas-paḥi chos-rnams)

Classification des Yogācāras. [quatre-vingt-quatorze saṁskṛtas]	*Classification de l'Abhidharmakoça* [soixante-douze saṁskṛtas]

I Citta [2].

(sems)

Classification des Yogācāras	Classification de l'Abhidharmakoça
1 { ālayavijñāna = (kun-gzhiḥi rnam-par-çes-pa) ādānavijñāna (len-paḥi rnam-par-çes-pa)	1 { [3] vijñāna = (rnam-par-çes-pa) manas = (yid) citta = (sems)
2 { manas = kliṣṭamanas (ñon-moṅs-can-gyi yid)	
3 cakṣurvijñāna (mig-gi rnam-par-çes-pa)	
4 çrotravijñāna (rna-baḥi rnam-par-çes-pa)	
5 ghrāṇavijñāna (snaḥi rnam-par-çes-pa)	
6 jihvāvijñāna (lceḥi rnam-par-çes-pa)	
7 kāyavijñāna (lus-kyi rnam-par-çes-pa)	
8 manovijñāna (yid-kyi rnam-par-çes-pa)	

(1) Je suis, sauf exception, pour l'ordre des divers groupes, les indications de M. T. S. — J'assigne à chaque terme un n° pour faciliter la référence aux équivalents.

(2) D'après M. Vyut. § 105 (rnam-par-çes-paḥi phuṅ-po so-sor-

phye-baḥi miṅ-la = vijñāna-skandha-prabheda-nāmā[ni]) qui fournit l'équivalence *ālayavijñāna* = *ādāna*°. — M. Teit. Suzuki donne les termes dans l'ordre 3 .... 8, 2, 1 — Nāmasaṁgītiṭīkā ad VIII. 23 (99) : cakṣurādivijñānavyatiriktam ālayavijñānam . tad eva sarvabījakam . na cakṣurvijñānam iti . kuta etat . āgamād yuktitaç ca . tatra yuktir anyatra pratipāditā ,... āgamas tu vivādāspada-rahitatvād alpavaktavyatvāc ca vaktavya iti . ata āha : tathā coktam Abhidharmasūtre : anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāçrayaḥ, tasmin sati gatīḥ sarvā nirvāṇādhigamo pi ceti. — *citta* = *ālayavijñāna*, voir le même commentaire ad IX. 5 (123) : cittād ālayavijñānalakṣaṇāt kliṣṭamanaḥ . tasmāt ṣaṭ pravṛttivijñānāni viṣayavijñaptilakṣaṇāni . tadvāsanāyāç ca punar ālayavijñānam *(sic)* . vāsitāc cālayavijñānāt punaḥ kliṣṭamanaḥ . tasmāt punaḥ pravṛttivijñānānīty evaṁ sūkṣmapratītyasamutpādacakraṁ paribhramati . tathā coktam : vipāko mananākhyaç ca vijñaptir viṣayasya ceti. — Comp. Laṅkāvatāra, p. 50, 51, 126 : sūkṣmo Mahāmate ālayavijñānagatipracāraḥ. — ālayavijñānaṁ manaḥsahitaṁ vāsanābhiḥ prapuṣṇāti. — ālayavijñānāt pravṛttivijñānataraṅga utpadyate. — Voir Bouddhisme d'après les sources brahmaniques, I, Sarvadarçana, notes 115. 116, 118. (Muséon N. S., II, p. 192) ; Walleser, Phil. Grundlage, p. 98. 114. 118 ; Suzuki, Muséon, V. 377 et suiv.

Le *manas* (« sense of understanding ») diffère du *manovijñāna* (« consciousness ») en ce sens que le premier dépend du second comme le *cakṣurvijñāna* dépend du *cakṣurindriya*. Le *manovijñāna* « réfléchit » et considère l'*ālayavijñāna* comme son moi. La faculté de réflexion est si constamment en action dans le *manovijñāna* qu'elle constitue sa fonction la plus caractéristique et le distingue des autres *vijñānas* dont l'activité réflexe s'interrompt parfois. Je traduis *manas* par « sense of understanding » : la donnée se rapproche de celle exprimée par le mot « mentation » au sens large ; tandis qu'on peut comparer le *manovijñāna* et l'apperception kantienne — T. S.

(3) ekārtham iti yac cittaṁ tad eva manas tad eva vijñānam ity eko 'rthaḥ — (Abhidh. k. v. cité Dharmasaṁgraha p. 69) — citta = manorāja.

II Caitasikadharmas = caitasa° = caitta[1] = cittasaṁprayukta°
(sems-las ḥbyuṅ-baḥi chos-rnams ; sems-daṅ-ldan-paḥi chos-rnams ; sems-daṅ-mtshuṅs-par-ldan-paḥi ḥdu-byed)

1 Mahābhūmikas
(Sa-chen-poḥi chos-rnams)

sarvatragas [3] (kun-tu-ḥjug-pa)	9	sparça [2] (reg-pa)	*2*	vedanā
	10	saṁjñā (ḥdu-çes)	*3*	saṁjñā
	11	vedanā (tshor-ba)	*4*	cetanā
	12	manaskāra (yid-la byed-pa)	*5*	sparça
	13	cetanā (sems)	*6*	chanda
pratiniyataviṣayas (so-sor-ṅes-paḥi yul-rnams)	14	chanda (ḥdun-pa)	*7*	mati [4]
	15	adhimokṣa (mos-pa)	*8*	smṛti
	16	smṛti (dran-pa)	*9*	manaskāra
	17	prajñā (çes-rab)	*10*	adhimokṣa
	18	samādhi (tiṅ-ṅe-ḥdzin)	*11*	samādhi.

(1) Teitaro Suzuki explique ce terme comme un nom général donné à tout mode de « mentation » — « Mais pour être plus exact, poursuit-il, les Yogācāras établissent la distinction suivante : le *citta* perçoit la donnée objective, le *caitta* est une élaboration subjective. Par exemple, quand l'œil perçoit un objet bleu, il le reconnait pour bleu et ne va pas plus loin ; mais le *citta* élabore sur cette donnée son impression propre et éveille un sentiment agréable ou désagréable. Ce sentiment n'existe pas dans l'objet

perçu mais seulement dans le sujet qui perçoit. De la sorte tous les états ou activités d'ordre mental, qui n'existent pas dans le monde objectif mais seulement dans le sujet, sont désignés comme *caittas* et distingués du *citta* qui est le sujet même. Le *caitta* est ce qui dépend du citta ».

J'ai tenu à reproduire exactement ces explications, bien qu'elles cadrent imparfaitement avec les sources. Voir M[de] Rhys Davids, Psychology, p. LX et 265 n. 4, et Madhyamakavṛtti (Bibl. Buddh.) p. 65. n. 3, 74. n. 6.

Les Vaibhāṣikas reconnaissent quarante-six *caittas* (Seelenäusserungen) qu'ils tiennent pour réels (rdzas-yod = *vastusat*), c'est-à-dire, si j'entends bien, distincts du *citta*.

Parmi les Sautrāntikas, Btsun-pa dpe-can (Bhaṭṭopama ?) considère les vedanā, saṁjñā, cetanā, comme réels ; Buddhadeva y ajoute sparça et manaskāra : tous les autres prétendus *caittas* formant avec le *citta* une seule et même chose (rdzas-gcig) — Wass. p. 281.

Wassilieff parle (p. 25) de 51 *cittasaṁprayuktas* dans une note relative aux Mahāsāṁghikas (?). C'est exactement le chiffre de notre liste (9-59).

Cette question des rapports du *citta* et des *caittas* est à reprendre.

(2) J'établis cette liste (9-18) d'après les équivalents anglais de M. T. S. qui correspondent à M. Vyut. § 104, 2-11, et au Pañcaskandhaka cité dans Abhidh. k. v. 243 b. 5. (14-18)

(3) L'Abhidhammasaṅgaha porte α) *sabbacittasādhāraṇas :* phasso, vedanā, saññā, cetanā, ekaggatā, jīvitendriya, manasikāro. β) *pakiṇṇakas :* vitakko, vicāro, adhimokkho, vīryam, pīti, chando. — Sur les éléments de cette « psychosis », voir M[de] Rhys-Davids, Psychology, p. 5.

(4) A ce terme correspond *prajñā* dans la liste Yogācāra.

2 Kuçalamahābhūmikas
(dge-baḥi sa-chen-po)

19 çraddhā [1] (dad-pa)	*12* çraddhā
20 hrī (ño-tsha-çes-pa)	*13* vīrya

21	apatrāpya (khrel-yod-pa)	*14* upekṣā
22	alobha kuçalamūla (ma-chags-paḥi dge-ba[ḥi rtsa-ba])	*15* hrī
23	adveṣa kuçalamūla (zhe-sdaṅ-med-paḥi dge-baḥi rtsa-ba)	*16* apatrapā
24	amoha kuçalamūla (gti-mug-med-paḥi dge-baḥi rtsa-ba)	*17* alobha
25	vīrya (brtson-ḥgrus)	*18* adveṣa
26	praçrabdhi (çin-tu-sbyaṅs-pa)	*19* ahiṁsā
27	apramāda (bag-yod-pa)	*20* praçrabdhi
28	upekṣā (btaṅ-sñoms)	*21* apramāda
29	ahiṁsā (mi-ḥtshe-ba).	

(1) D'après M. Vyut. § 104, 12-22 — La liste diffère de celle de l'Abhidh. k. par la présence de l'*amoha*. — Les dix-neuf *sobhanasādhāraṇas* de l'Abhidhammasaṅgaha ne correspondent que partiellement 1. *saddhā*, 2. *sati* (qui manque dans la série des sabbacittasādhāraṇas), 3. *hiri*, 4. *attappam*, 5. *alobho*, 6. *adoso*, 7. *tatramajjhattatā* (= upekṣā), 8. 9. *kāya°*, *cittapassaddhi*, 10. 11. *kāya°*, *cittalahutā*, 12. 13. *kāya°*, *cittamudutā*, 14. 15. *kāya°*, *cittakammaññatā*, 16. 17. *kāya°*, *cittapāguññatā*, 18. 19. *kāya°*, *cittujjukatā*.

3 Kleçamahābhūmikas
(ñon-moṅs-paḥi sa-chen-po)

30	rāga [1] (ḥdod-chags)	*22* moha
31	pratigha (khoṅ-khro-ba)	*23* pramāda

32 māna (ṅa-rgyal)	*24* kausīdya
33 avidyā (ma-rig-pa)	*25* açrāddhya
34 dṛṣti (lta-ba)	*26* styāna
35 vicikitsā (the-tshom)	*27* auddhatya

(1) D'après M. Vyut. § 104. 23-39. — 26-31 : énumération des *mānas*, adhimāna, asmimāna, etc. — 34-38 énumération des *dṛṣṭis*. — A l'exception de *moha*, tous les termes de l'Abhidh. k. se retrouveront dans la série des upakleçabhūmikas, 48-51, 55. — D'autre part 30-32, 35 = *44-47* (aniyatabhūmikas). — Voir M. Vyut. § 109, 35.

En décomposant la dṛṣṭi en ses cinq éléments (Dharmasaṁgraha, LXVIII, etc.) on obtient dix termes qui sont les *anuçayas*. Ceux-ci, d'après les divers *dhātus* (kāmāvacara, etc.) et les méthodes d'expulsion (darçana, bhāvanāheya), constituent une série de 98 termes : leur expulsion détermine la conquête du fruit de *srota-āpanna*. (Madhyamakavṛtti, XXIV). — D'après une indication de Wassilieff, p. 240, dans certaines écoles, le nombre des *anuçayas* s'élève à 112. — D'après l'Abhidh. k. v. (345 b), les Yogācāras distinguent 128 *kleças* ou *anuçayas*.

Les écoles du Hīnayāna sont en désaccord sur la question de savoir si les *anuçayas* sont *caittas* (Vasumitra, Bhavya). Nous reprendrons quelque jour l'examen de cette question complexe.

L'Abhidhammasaṅgaha énumère quatorze *akusalas*.

3ª Akuçalamahābhūmikas (1)

	28 ahrīkatā
	29 anapatrapā

(1) Cette rubrique manque, semble-t-il, dans la liste des Yogācārās. — *28-29* = 46-47.

4 Upakleçabhūmikas [1] (ñe-baḥi ñon-moṅs-paḥi sa-rnams)	
36 krodha (khro-ba)	*30* krodha
37 upanāha (khon-du ḥdzin-pa)	*31* mrakṣa
38 mrakṣa (ḥchab-pa)	*32* mātsarya
39 pradāça [2] (ḥtshig-pa)	*33* īrṣyā
40 īrsyā (phrag-dog)	*34* pradāça
41 mātsarya (ser-sna)	*35* vihiṁsā
42 māyā (sgyu)	*36* upanāha
43 çāṭhya (*g*yo)	*37* māyā
44 mada (rgyags-pa)	*38* çāṭhya
45 vihiṁsā (rnam-par-ḥtshe-ba)	*39* mada
46 ahrīkya (ṅo-tsha-med-pa)	
47 anapatrāpya (khrel-med-pa)	
48 açrāddhya (ma-dad-pa)	
49 kausīdya (le-lo)	
50 pramāda (bag-med-pa)	
51 styāna (rmugs-pa)	

52 muṣitasmṛtitā
(rjed-ṅas-pa)
53 vikṣepa
(gyeṅ-ba)
54 asamprajanya
(çes-bzhin-ma-yin-pa)
55 auddhatya
(rgod-pa)

(1) D'après M. Vyut. § 104, 40-58 et 60.
kaukṛtya, qui porte le nº M. Vyut. § 104. 59, appartient à coup sûr à la série des aniyatas ; *middha* (ibid. 61) a pu exercer sur *styāna* (60) une sorte d'attraction. – Je donne à *styāna* dans ma liste le nº 51 d'après l'ordre des équivalents de M. T. S. ... « ... indolence, self-abandonment, stupor... »
36-45 = *30-39* = Dharmasaṃgraha XXX. 29-38. L'ordre diffère dans les trois documents. — 46-47 = *28-29*. — 48-51, 55 = *25*, *24*, *23*, *26*, *27*.
(2) Mot difficile. L'Abhidh. k. donne *prahāsa*. La M. Vyut. (ed. Min.) *pradāsa* et *pradaçā*. L'édition rouge *svā. dā. saḥ* = ḥtshig-pa ; mais ce mot donne *pradāha*, « brûler », « détruire par le feu ». Comme le fait observer M. P. Cordier, le sens de « colère », « rage », « douleur interne », est fourni par *tshig-pa*. – Les Mss. du Dharmasaṃgraha, *pradāna* et *pradāma* (voir ce texte p. 6, note 16.) ; Mon. Williams, *pradāsa*, d'après Divyāv.

5 Aniyatabhūmikas [1]
(ma-ṅes-paḥi saḥi chos-rnams)

56	kaukṛtya	*40*	kaukṛtya
	(ḥgyod-pa)	*41*	middha
57	middha	*42*	vitarka
	(gñid)	*43*	vicāra
58	vitarka	*44*	rāga
	(rtog-pa)	*45*	pratigha
59	vicāra	*46*	māna
	(spyod-pa)	*47*	vicikitsā

(1) M. Vyut. §§ 104, 59-63. — Dharmasaṁgraha XXX a seulement *vitarka* et *vicāra*.

III Rūpāṇi [1]
(gzugs-rnams)

60-*48* cakṣus
(mig)
61-*49* çrotra
(rna-ba)
62-*50* ghrāṇa
(sna)
63-*51* jihvā
(lce)
64-*52* kāya
(lus)
65-*53* rūpa
(gzugs)
66-*54* çabda
(sgra)
67-*55* gandha
(dri)
68-*56* rasa
(ro)
69-*57* spraṣṭavya [2]
(reg-bya)
70-*58* avijñapti [3]
(rnam-par-rig-byed-ma-yin-pa)

(1) Voir M. Vyut. § 108 et suiv.

(2) *sparça* dans Dharmasaṁgraha, p. 69 est évidemment erroné.

(3) M. T. S. donne de ce terme une curieuse explication : « Objets hypothétiques, y compris les atomes, les rayons X, etc., qui existent scientifiquement mais échappent aux sens inassistés (unaided) ». — Candra Dās, p. 824, ajoute le mot gzugs à la désignation de ce dharma = avijñaptikaṁ rūpam.

L'*avijñapti* (M. Vyut. § 101-76) est *rūpaskandha* de même que

la *kāyavāgvijñapti* : kāyavāgvijñaptis tadavijñaptir api vā rūpaskandho draṣṭavyaḥ. — Voir Madhyamakavṛtti, XVII, 4-5 ; Abhidh. k. v., 309 a, 333 a. Il n'y a jamais *avijñapti* du *citta* : cittasyāvijñaptir nāsti.

IV Cittaviprayuktadharmas [1].
(sems-daṅ-ldan-pa-ma-yin-paḥi chos-rnams)

71	prāpti [2] (ḥthob-pa)	*59* prāpti
72	jīvitendriya (srog-gi dbaṅ-po)	*60* aprāpti
73	nikāyasabhāga = sabhāgatā [3] (rigs-mthun-pa)	*61* sabhāgatā
74	visabhāgatā [4] (rigs-mthun-pa-ma-yin-pa)	*62* āsaṁjñika
75	asaṁjñisamāpatti (ḥdu-çes-med-paḥi sñoms-par-ḥjug-pa	*63* asaṁjñisamāpatti
76	nirodhasamāpatti (ḥgog-paḥi sñoms-par-ḥjug-pa)	*64* nirodhasamāpatti
77	āsaṁjñika [5] (ḥdu-çes-med-pa)	*65* jīvita
78	jāti (skye-ba)	*66* jāti
79	jarā (rga-ba)	*67* sthiti
80	sthiti (gnas-pa)	*68* jarā
81	anityatā (mi-rtag-pa)	*69* anityatā
82	nāmakāya (miṅ-gi tshogs)	*70* nāmakāya

83 padakāya (tshig-gi tshogs)	*71* padakāya
84 vyañjanakāya (yi-geḥi tshogs)	*72* vyañjanakāya
85 pravṛtti [6] (ḥjug-pa)	
86 pratiniyama (so-sor ṅes-pa)	
87 yoga (ḥbyor-ḥbrel)	
88 jāva [7] (mgyogs-pa)	
89 anukrama (go-rim)	
90 kāla (dus)	
91 deça (yul)	
92 saṁkhyā (graṅs)	
93 prabandha (rgyun)	
94 prabandhoparama (rgyun-chad-pa)	

(1) Liste en partie conjecturale d'après les indications de M. T. S. et M. Vyut. § 104, 64-94 dont j'ai adopté l'ordre. Il faut remarquer que Dharmasaṁgraha XXXI diffère de Abhidh. k. en remplaçant les deux *samāpattis* par *samāpti*. Il n'est pas sûr que ce soit une erreur vulgaire.

(2) Le terme correspondant, *aprāpti*, de la M. Vyut. et de l'Abhidh. k., manque dans la liste Yogācāra.

(3) *sabhāgatā* (ce qui donne *mthun-pa-ñid)* dans Dharmasaṁgraha et Abhidh. k.

(4) Ce terme manque dans la M. Vyut. — Il n'y a pas de doute

sur l'équivalence du chinois *i-shêng-hsing* (= Giles 5505 + 9865 + 4600, différente-naissance-nature) — M. Suzuki traduit : « Some evil moral tendency which causes sentient beings to be born in the evil paths of creation ». — Les actes *sabhāga* et *viṣabhāga* sont ceux qui, à l'intérieur d'un même *dhātu*, kāmadhātu, etc. *(sadhātu, samānadhātuka)*, conditionnent la renaissance dans une même *jāti (gati)* ou dans une *jāti* différente (Madhyamakavṛtti, XVII. 17). L'acte est *sabhāgahetu* (M. Vyut. § 114. 6) ou *viṣabhāgahetu*. Sa qualité est la *vi°*, la *sabhāgatā*. — Le *vijñāna* (?) parvenu au terme d'une existence rentre dans le *nikāya* où il a vécu (M. Vyut. § 245. 597-598, nikāyasabhāgasyāvedha). — Plusieurs points restent obscurs, notamment l'abandon d'un *nikāya* (il y en a huit, Abhidh. k. 287 a) par la *bhāvanā :* bhāvanāheyo' pi nikāyaḥ (ibid. 367 b).

(5) *Wu-hsiang-shih* (Giles 12753 + 4251 + 9990). This is explained as the mental state resulting from the Asaṁjñisamāpatti. The Commentators seem to understand *shih* in the sense of *kuo* (6627) = fruit = *phala*.

(6) Correspond au terme « transmigration » de M. T. S. — *liu-chuan* (Giles 7248 + 2711 = to wander here and there) — Il faut lire M. Vyut. § 104. 78 *evambhāgīyā* 79 *pravṛttiḥ*. — De même M. Vyut. § 104. 87 doit être rattaché à 86 ; 88 et 90 à 89 ; 92, 93, 94 font double emploi avec 75, 76, 77.

(7) Lecture incertaine quoique confirmée par l'édition rouge tibétaine, dzā-baḥ = mgyogs-pa. L'Amarakoça, qui traduit *java, javana, jūti*, par çugs-ldan, rgyu, rgyug-pa, se sert de mgyogs pour rendre *syada* et *tvaritam*. — L'équivalent chinois (shih-su = 9991 + 10330 = force-vitesse) est interprété comme se rapportant au mouvement rapide qui entraîne les saṁskāras ; cette explication n'est pas sans rapport avec M. Vyut. § 224. 24 *ājavañjavasamāpanna* (variante *ājāvaṁj°* = oṅ-ba daṅ ḥgro-bar ḥgyur-ba, « qui va et vient ») et Madhyamakavṛtti, p. 218. 4 *ājavaṁjavībhāva*. — M. Suzuki remarque : « In this case, the Buddhists seem to wish to emphasise the presence of a living, quickening energy in things » (?)

B. Asaṁskṛtadharmas [1]
(ḥdus-ma-byas-paḥi chos-rnams)

95 ākāça (nam-mkha)	*73* ākāça [2]
96 apratisaṁkhyānirodha (so-sor-brtags-pa ma-yin-paḥi ḥgog-pa)	*74* apratisaṁkhyānirodha [3]
97 pratisaṁkhyānirodha = nirvāṇa (so-sor-brtags-paḥi ḥgog-pa)	*75* pratisaṁkhyānirodha.
98 āniñjya [4] (mi-*g*yo-ba)	
99 saṁjñāvedayitanirodha [5] (ḥdu-ços-daṅ-tshor-ba-ḥgag-pa)	
100 tathatā (de-bzhin-ñid)	

(1) Les anciennes écoles ne s'entendent pas sur les *asaṁskṛtas*.

I. Kathāvatthu, VI. 1-6, XIX. 3-5. Contrairement à l'avis du compilateur sont tenus pour *asaṅkhatas* 1. āriyamagga ou niyāma (Andhakas), 2. paticcasamuppāda (Pubbaseliyas et Mahiṅçāsakas), 3. cattari saccāni (Pubbaseliyas), 4. ākāsānañcāyatana (Pubbaseliyas ?), 5. nirodhasamāpatti (Andhakas et Uttarāpathakas), 6. ākāsa (Uttarāpathakas et Mahiṅçāsakas), 7. sāmaññaphala (Pubbaseliyas), 8. patti (Pubbaseliyas), 9. sabbadhammānaṁ tathatā (Uttarāpathakas).

Voir ci-dessous note 4.

L'orthodoxie veut qu'il n'y ait qu'un *asaṅkhata*, à savoir le *nibbāna*, qui est unique, qui s'oppose au « topmost fruit of arahatship ». [Ceci comporte « une grave inconsistence », dit Mde Rhys Davids, Psych., p. 166]. — D'après les Sthaviras, au dire de Vinītadeva, il n'y a pas d'autre *asaṁskṛta* que la délivrance (*vimokṣa*).

M. Vyut. § 109, 101-3 : *asaṁskṛtaḥ*, *pratisaṁkhyānirodhaḥ*, *apratisaṁkhyānirodhaḥ*. — 104-6 : *saṁskṛtaḥ*, *sāçravaḥ*, *anāsravaḥ*. L'arhat est *saṁskṛta anāsrava*.

II. D'après Vasumitra, les Mahīçāsakas admettent comme *asaṁskṛtas* : 1. apratisaṁkhyānirodha, [2. pratisaṁkhyānirodha], 3. ākāça, 4. āniñjya (= mi-*g*yo-ba), 5. kuçaladharmāṇāṁ tathatā (= dge-baḥi chos-rnams-kyi de-bzhin-ñid), 6. akuçaladharmāṇāṁ tathatā, 7. avyākṛtadharmāṇāṁ tathatā, 8. mārgasya tathatā (= lam-gyi de-bzhin-ñid) — 9. pratītyasamutpādasya tathatā.

Les Mahāsāṁghikas et sectes parentes : [1. apratisaṁkhyānirodha], 2. pratisaṁkhyānirodha, 3. ākāça, 4. ākāçānantyāyatana, (= nam-mkha mtha-yas skye-mched), 5. vijñānānantyāyatana, 6. akiṁcanīyāyatana (= ci-yaṅ med-paḥi skye-mched), 7. naivasaṁjñānāsaṁjñāyatana, 8. pratītyasamutpannāḥ (rten-ciṅ-ḥbrel-bar ḥbyuṅ-ba-rnams) ?, 9. āgantukopakleçāc cittaṁ svabhāvāt prabhāsvaram (? glo-bur-du ḥoṅs-paḥi ñe-baḥi-ñon-moṅs-pas sems raṅ-bzhin-gyis ḥod-gsal-ba).

Pour les Sarvāstivādins, il y a trois *asaṁskṛtavastus* (= ḥdus-ma-byas-kyi dṅos-po) dont le nirodhasatya.

III. D'après les Siddhāntas analysés par Wassilieff (p. 272), les Vaibhāṣikas comptent trois *asaṁskṛtas* (liste de l'Abhidh. k.) ; mais les Vaibhāṣikas du Magadha y ajoutent la *tathatā* (de-bzhin-ñid). Cette théorie est indiquée, sans référence à une secte déterminée, Madhyamakavṛtti, (p. 176,$_{10}$: apare çūnyatām tathatālakṣaṇām asaṁskṛtāṁ parikalpayanti) et Nāmasaṁgītiṭ. ad 93. — L'*asaṁskṛta* est *dṅos-po* (vastu), Wass. 270.

Les Sautrāntikas (Wass. p. 276) énumèrent un grand nombre d'*asaṁskṛtas* : atīta, anāgata ; deux « formes » du duḥkhasatya : çūnyataḥ, anātmataḥ ; les quatre formes du nirodhasatya ; tout ce qui n'est pas *vastu* (dṅos-po-med-du grub-pa) ; tout ce qui est *sgra-spyi* ou *don-spyi*, çabda° ou arthasāmānya.

(2) C'est la liste connue des docteurs brahmaniques et discutée par Çaṁkara ; voir notre étude « Les trois asaṁskṛtas », dans l'Album Kern, et Madhyamakavṛtti, 176.$_{9}$. — Parmi les distinctions qu'il faut établir entre les trois termes : asaṁskṛtāv apy ākāçāpratisaṁkhyānirodhau na sottarau..... mokṣas tv anuttaraḥ . na hi nirvāṇād viçiṣṭatamam asti....... pratisaṁkhyānirodho hi nityatvāt sarvasaṁskṛtebhya utkṛṣṭaḥ, kuçalatvāc cāsaṁskṛtābhyām ākāçāpratisaṁkhyānirodhābhyām utkṛṣṭatara iti (Abhidh. k. v. 337 b).

D'autre part, M. Vyut. § 109, 101-3 exclut l'*ākāça*.

(3) Le Kathāvatthu (II. 9) établit contre les Mahiṁsāsakas et les Andhakas qu'il n'y a pas deux *nirodhas* (*paṭisaṁkhā°*, *apaṭisaṁkhā°*).

(4) Ex. conj. — pu-tung (9456 + 12256). — « A state of mind in which the truth of Suchness manifests itself, as the mind transcends the limit of pain and pleasure ». T. S.

(5) Cette forme est attestée par les sources pālies et la Madhyamakavṛtti, 48.$_{10}$; mais M. Vyut. § 70.$_{8}$ et Bodhisattvabhūmi, I,III, *saṁjñāvedita°*. — « manifested when the mind transcends the saṁjñā and the feeling (*vedanā*) of indifference (*upekṣā*). »

REVUE DES PÉRIODIQUES.

Revue de l'Histoire des Religions XLIX. 3, L. 1. 2. 3.

1° Jean Réville. *L'Histoire des Religions et l'Histoire ecclésiastique.* (Rapport présenté au 2ᵉ congrès international de l'Histoire des Religions, tenu à Bâle en 1904).

2° E. Duchesne. *Le « Domostroi »*. Traduction d'un ouvrage russe intéressant pour l'histoire de la société russe au XVIᵉ siècle.

3° D. Ménant. Analyse du livre de M. J. J. Modi : *Les Parsis à la cour d'Akbar*. M. Modi a démontré 1° que ce furent les Zoroastriens de Nausari qui influencèrent Akbar, 2° que le dastour Meherji Rana était leur chef.

4° R. Basset. *Revue des périodiques sur l'Islam.*

5° M. Revon. *Le Shinntoïsme* (2ᵉ, 3ᵉ et 4ᵉ articles). Le 2ᵉ article s'occupe des divinités de la lune, des étoiles, de l'atmosphère, de l'orage, du feu, des eaux et des montagnes. — Le 3ᵉ et le 4ᵉ articles commencent l'étude du monde des dieux par la 1ᵉ classe : les divinités de la nature et particulièrement celles des plantes et des animaux.

6° Cl. Huart. *Le Rationalisme musulman au IVᵉ siècle de l'Hégire.* (Communiqué au congrès de Bâle).

7° E. Allegret. *Les Idées religieuses des Fañ ou Pahouins.* L'auteur pense retrouver deux groupes d'idées religieuses chez ce groupe de nègres : 1° idées fétichistes moins développées que chez les autres peuples bantus, 2° restes d'idées monothéistes.

8° J. Réville. *Illustration de l'histoire ecclésiastique par quelques traits de la propagation du christianisme à Madagascar.* Divers exemples de survivance d'usages religieux antérieurs chez les nouveaux convertis.

9° P. Alphandery. *Le IIe congrès international d'Histoire des Religions à Bâle.*

10° F. Macler. *L'Apocalypse arabe de Daniel.* Texte arabe et traduction.

11° J. Réville. *Les progrès de l'histoire ecclésiastique ancienne au XIXe siècle et son état actuel.* (Mémoire présenté au Congrès des Sciences et des Arts de l'Exposition de Saint-Louis).

The American Journal of Philology, XXV. 2. 3. 4. XXVI. 1. (98, 99, 100, 101).

1° G. Hendrickson. *The Peripatetic Mean of Style and the Three Stylistic Characters.* La doctrine des différents styles telle qu'elle est exposée par Denys ne peut être rapportée à Théophraste pour la raison qu'il aurait désigné Thrasymaque comme l'auteur du style mixte ou moyen. Ce n'est pas non plus un développement historique de la triade peripatéticienne : états extrême, insuffisant, moyen. La conception de l'excellence du moyen terme dans toute espèce de style est un point fondamental de la théorie d'Aristote qui a été défini plus soigneusement par Théophraste. De là, il passa dans le fond commun de l'ancienne rhétorique et se trouve exprimé notamment dans la doctrine du τὸ πρέπον.

2° R. S. Radford. *On the Recession of the Latin Accent in Connection with monosyllabic Words and the traditional Word-Order.* (3 articles).

Le recul de l'accent latin est strictement limité à quelques cas spéciaux. Il se produit dans les pronoms, prépositions, conjonctions et adverbes monosyllabiques ou même dans les prépositions et les pronoms dissyllabiques. Le recul se produit surtout dans les groupes ⏑⏑⏑⏑̲. Dans les autres cas, l'accent latin occupe dans les mots une place déterminée. C'est un accent fixe et M. Radford se refuse à admettre la théorie de MM. Lindsay et Skutsch qui font reculer l'accent de tous les dissyllabes iambiques sur le mot précédent. Quant au rapport entre l'accent et la versification, l'auteur se range à l'opinion de M. Humphrey. Il pense que les cadences métriques latines ont été établies indépendamment de l'accent, mais à peine eurent-elles assumé une forme définitive

qu'elles tombèrent sous l'influence de l'accent. Les Romains s'habituant à voir certaines cadences coïncider avec l'accent, d'autres au contraire le contrarier, ont accusé de plus en plus ces coïncidences et ces désaccords.

3° E. W. Fay. *Studies in Etymology II.* Notamment une série de mots où gr. ζε-, skr. *ya-* correspondent à lat. *ge-*.

4° D. M. Robinson. *Notes on the Delian Choregic Inscriptions.*

5° J. C. Rolfe. *Some References to Seasickness in the Greek and Latin writers.*

6° C. H. Moore. *The Oxyrhynchus Epitome of Livy in Relation to obsequens and Cassiodorus.*

7° W. H. Kirk. *Notes on the First Book of the Aeneid.*

8° J. Dennison Rogers. *The Language of Tragedy and its Relation to Old Attic.* Les formes étrangères du dialecte tragique sont des emprunts à la poésie dorienne. Le grand nombre de mots non-attiques est dû en partie à l'adoption du vocabulaire du dithyrambe et en partie à la formation de mots nouveaux à la manière de la poésie dithyrambique. La présence d'un grand nombre de formes doriennes dans le dialogue paraît confirmer l'opinion que les Doriens avaient développé un certain genre de poésie dialoguée avant que la tragédie ne fut cultivée sur le sol attique.

9° G. Showerman. *Cicero's Appreciation of Greek Art.* Cicéron était un fin appréciateur de la pensée grecque sous sa forme littéraire. Mais, quant aux beaux-arts, s'il fait quelques allusions aux bronzes et aux vases de Délos et de Corinthe, il ne dit rien de l'architecture. Il n'y a que des arts de la sculpture et de la peinture dont il parle comme s'il était familiarisé avec eux bien que tout indique qu'il n'en avait qu'une notion superficielle.

10° R. B. Steele. *The Ablative absolute in the Epistles of Cicero, Seneca, Pliny and Fronto.*

11° E. W. Fay. *The Indo-Iranian Nasal-Verbs.* L'infixe nasal attaché à certaines racines serait dû à une contamination entre ces racines et d'autres de sens voisin qui contenaient une nasale.

12° T. Hudson Williams. *The Authorship of the Greek Military Manual attributed to « Aeneas Tacticus ».*

13° Tenney Frank. *The Influence of the Infinitive upon Verbs subortinated to it.* Le pouvoir de faire passer un verbe subordonné

de l'indicatif au subjonctif ne se trouve guère que dans les infinitifs qui équivalent en fin de compte à des subjonctifs ou qui se trouvent dans des constructions ayant la nature d'une *oratio obliqua*.

14° E. G. SIHLER. *The Collegium poetarum at Rome.*

15° E. O. WINSTEDT. *A Bâle Ms of Consentius.* Bien qu'à tout considérer, l'œuvre de Consentius n'offre qu'un intérêt restreint, elle a cependant quelque importance par les détails qu'on y trouve sur les barbarismes commis par les provinciaux. Elle n'était conservée jusqu'ici que dans un seul ms. On peut donc se réjouir de savoir que M. Lindsay en a trouvé un autre plus ancien à Bâle. M. Winstedt compare les leçons des deux mss.

16° J. A. SCOTT. *Additional Notes on the Vocative.* (Cf. A. J. P. XXIV. 192. XXV. 81). L'emploi de l'interjection ὦ alla toujours croissant dans les auteurs grecs depuis Homère jusqu'aux Attiques. Plus la langue d'un auteur se rapproche de celle du peuple, plus ὦ y est usité.

17° F. I. MERCHANT. *Seneca the Philosopher and his Theory of Style.*

18° J. J. SCHLICHER. *The Moods of Indirect quotation.*

Harvard Studies in Classical Philology : XV. (1904).

1° E. KENNARD RAUD. *On the Composition of Boethius' Consolatio Philosophiæ.* Le principal but de Boèce est de mettre le langage de la philosophie en rapport avec les enseignements de la foi, car Boèce ne fut ni un payen, ni un froid éclectique, ni un dilettante reprenant les paroles d'autrui, mais bien le premier des scolastiques.

2° A. STANLEY PEASE. *Notes on some Uses of Bells among the Greeks and Romans.* L'auteur discute et critique l'ouvrage de M. l'Abbé Morillot (*Etude sur l'emploi des clochettes chez les Anciens et depuis le triomphe du Christianisme*). Il rassemble de nombreux matériaux sur le sujet sans essayer d'arriver à rendre compte de quelques usages de sonnettes sur lesquels on n'a pas de données suffisantes.

3° E. CAPPS. *The « Nemesis » of the Younger Cratinus.* On peut

se fier au texte de Schol. ad Aves. 521 : .... Les deux Cratinus écrivirent chacun une « Nemesis » .... La pièce était un travestissement mythologique, incapable de se prêter à une allégorie satyrique comme le voudrait Bergk. Elle date de 410 à 404.

4° FLOYD G. BALLENTINE. *Some Phases of the Cult of the Nymphs.* Divinités aquatiques divinités du mariage et de la naissance chez les Grecs et comme chez les Romains ; liste des noms de nymphes dans les auteurs anciens.

5° G. WILSON BAKER. *De comicis graecis litterarum judicibus.* Les comiques furent les premiers chez les Grecs qui se mirent à juger les œuvres littéraires. Presque tous les auteurs de la comédie ancienne, s'appliquèrent à cet objet. Les comiques postérieurs s'en occupèrent assez rarement. Les comiques portèrent de nombreux jugements à la fois justes et perspicaces.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. (N^lle série. II. N° 1.)

Notons la publication par M. E. DE JONGHE d'un manuscrit français inédit du XVIe siècle intitulé : *Histoire du Mechique.* L'importance de ce ms. réside dans le fait qu'il serait une traduction des *Antiguedades Mexicanas* du franciscain André de Olmas, source précieuse, aujourd'hui perdue, dont la découverte permettrait de critiquer les ouvrages du seizième siècle traitant souvent de seconde main des antiquités mexicaines.

De M. L. ADAM une *Grammaire de l'accawai*, un dialecte de la Guyane ; de M. E. BOMAN un article sur les *Migrations précolombiennes dans le Nord-Ouest de l'Argentine.*

Annual Report of the Bureau of American Ethnology, publié sous la direction de M. B. POWELL. Volumes XXI et XXII.

(XXI) 1° J. WALTER FEROKES. *Hopi Katunas.* Article, muni de planches coloriées sur une variété de l'écriture dite des Katouns.

2° J. N. B. HEWITT. *Iroquoian Cosmology Versions onangada, seneca et moharah.*

(XXII) 3° A. C. FLETCHER. *The Hako, a Pawnee Ceremony.*

4° J. WALTER FEWKES. *Summer Works in Pueblo Ruins*, avec nombreuses reproductions phototypiques de poteries, cavernes, citadelles et des planches coloriées représentant des poteries ornementées.

5° C. THOMAS. *Mayan Calendar Systems*. II. Reproductions d'inscriptions.

CHRONIQUE.

Le regretté EDMUND HARDY, professeur à Bonn, connu par ses études sur la langue pâlie et l'histoire des religions, a légué à l'Académie royale des sciences de Bavière, la somme de 70.000 Mk. pour une fondation dont le revenu sera consacré annuellement à encourager les études indiennes, soit comme bourse d'études, soit comme prix, soit comme subside alloué à des entreprises scientifiques intéressant la philologie indienne.

* * *

Voici que, peu après la publication de l'ouvrage de M. Oldenberg, paraît le premier volume d'une nouvelle *Geschichte der indischen Litteratur*, due à M. WINTERNITZ.

Il est consacré à la littérature védique : hymnes et commentaires. M. Winternitz tient le milieu entre l'opinion de ceux qui restreignent l'importance du Véda au pur indianisme et celle qui l'exalte au point de faire de ces hymnes une sorte de bible indo-européenne. Il est disposé à reculer la composition du Rig-Véda jusqu'à une époque antérieure à l'an 1500 avant J. C.

Les grammaires sanscrites se multiplient aussi. Après le manuel français de M. V. Henry, voici un *Handbuch des Sanskrit* mit Texten u. Glossar par le Dr ALBERT THUMB (*Sammlung indogermanischer Lehrbücher* du Dr Hirt). L'ouvrage de M. Thumb se distingue des précédents, notamment de celui si célèbre de Whitney, en ce qu'on y trouve une explication historique des forme indiennes dans leur relation avec celles des autres langues indo-européennes.

* * *

Quant à l'histoire de l'Inde, les *Annales du Musée Guimet* publient cette année une étude historique *Le Royaume indou du Népal* par M. Sylvain Lévi, professeur au collège de France. L'auteur a fait lui-même en 1898 un voyage dans cette partie de l'Himalaya dans le but de rechercher des antiquités et des manuscrits bouddhiques, et c'est sur place qu'il a senti tout l'intérêt qu'offrait ce petit royaume au point de vue de l'histoire générale de l'Inde, encore si obscure aujourd'hui. Il se propose donc d'en écrire l'histoire en s'aidant de toutes les sources à sa portée. Dans le présent volume, il joint à son propre journal de voyage une description du pays, des populations, de leurs institutions, de leur religion, basée sur des documents forts nombreux tant orientaux qu'européens. Ce volume qui n'est, du reste, que le tome I de l'ouvrage, est muni de phototypies représentant des dessins, des cartes et des peintures indigènes.

* * *

M. M. Bamanji Davar, un des jeunes iranisants d'origine parsie, dédie à MM. Pischel et Geldner, dont il fut l'élève, une édition critique de la traduction pehlevie du Yasna IX, munie d'une traduction anglaise. Dans son introduction, l'auteur rappelle les discussions qui se produisirent dans le monde savant au sujet de la valeur à accorder à la version pehlevie de l'Avesta. Trop méprisée par Roth, cette précieuse source d'information fut remise en honneur par les efforts de Spiegel et de de Harlez. Darmesteter aurait même, pense M. Davar, dépassé la note. Il se range dans une opinion moyenne : « La valeur de la version pehlevie varie d'après le texte. Elle rend d'autant moins de services que le texte est plus ancien et plus abstrait..... Personne ne nie que les traducteurs ont commis beaucoup de méprises, mais la traduction pehlevie n'en contient pas moins, d'autre part, une riche réserve et non encore épuisée d'explications exactes, anciennes et convaincantes ».

* * *

A côté d'ouvrages proprement scientifiques, l'activité des Parsis se manifeste par la publication d'opuscules de vulgarisation reli-

gieuse, dans lesquels, tout en faisant preuve d'une connaissance assez étendue des travaux scientifiques occidentaux sur le Zoroastrisme, les auteurs s'efforcent de montrer, au public en général et aux Européens en particulier, tout ce que la religion mazdéenne renferme de beautés et présentent sous un jour favorable les différents points de la doctrine les plus sujets aux objections.

De cet ordre est notamment le petit volume de M. S. A. KAPADIA *The Teachings of Zoroaster and the Philosophy of the Parsi Religion*, paru dans la collection : *The Wisdom of the East Series*. L'auteur commente les idées de Zoroastre sur l'*âme de la nature*, la *vie sur cette terre*, la *vie future* et la *résurrection*. Cet exposé est suivi d'un heureux choix de textes avestiques et pehlevis remarquables par les idées doctrinales ou morales qu'ils renferment, parmi lesquels une traduction abrégée de la vision d'Ardā-Vīrāf, d'après les ouvrages de Haug, West et Pope.

De même, dans les *Gāthā Society's Publications*, a paru une conférence de M. J. C. GOYAJEE sur *the Spirit of the Gāthās*, où nous trouvons un exposé vivant et enthousiaste de la vie de Zoroastre et de ses doctrines sur le salut de l'humanité, la nature de la divinité, la morale, etc.

La *Gāthā Society* a pour but l'étude des Gāthās, considérées comme la parole de Zoroastre et « renfermant les pensées religieuses les plus élevées et les plus conformes à la pensée moderne ». Elle s'appliquera à comparer aux Gāthās toutes les écritures et toutes les philosophies, de combler les lacunes occasionnées dans le système zoroastrien par suite des livres perdus et en général, à employer tous les moyens pour s'exercer à la recherche de la vérité et pour restaurer le Zoroastrisme dans sa pureté et dans son intégrité passées.

M. LABOURT publie sa thèse latine dont le sujet rentre dans le même domaine d'étude que son récent ouvrage sur le *Christianisme dans l'empire perse*. Le présent volume a pour titre : *De Timotheo* I, *Nestorianorum patriarcha (728-823) et christianorum orientalium conditione sub chaliphis abbassidis*.

Entre autres renseignements intéressants, on y trouve des détails circonstanciés et neufs sur la vie du patriarche nestorien, sur le rôle considérable joué par les chrétiens de Chaldée dans l'éduca-

tion des Arabes de Bagdad qui apprirent d'eux la philosophie et la médecine ; des indications curieuses sur les missionnaires qui, à cette époque. pénétrèrent dans l'Inde et la Chine, et enfin, une traduction des canons de Timothée et un catalogue complet de ses ouvrages.

Les découvertes faites il y a huit ans dans les *stūpas* bouddhiques de l'extrême Nord-Ouest de l'Hindoustan, quel que soit l'intérêt qu'elles offrent, n'avaient pas encore fait l'objet d'un travail d'ensemble. Aussi le monde des Indianistes et le public lettré en général se réjouiront-ils de voir M. A. FOUCHER publier, après plusieurs années de préparation, le premier volume de son ouvrage sur l'*Art gréco-bouddhique du Gandhāra* (dans les *Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient).* Il y décrit les monuments : *stūpas*, *vihāras*, *saṅghārāmas*. Quant à la destination de ce curieux genre de tumulus circulaire qu'est le stūpa, il remarque que « le stūpa sert à tout : que c'est, en fait, une sorte de tabernacle massif sous lequel les Bouddhistes conservent indistinctement tous les trésors de leur foi, saintes reliques, écritures sacrées, jusqu'à leurs traditions orales et qu'ils finissent par vénérer pour son compte personnel, parfois sous les prétextes les plus saugrenus ».

La signification des reliefs et sculptures qui ornent ces monuments, doit être cherchée dans la légende du *Bodhisattva* et dans la vie du *Buddha*. La technique en est visiblement empruntée directement à l'art grec décadent, mais là s'arrête toute l'influence hellénique. Les motifs et les sujets sont essentiellement hindous.

* * *

On doit vivement féliciter le R. P. SCHMIDT, du Collège des missionnaires de St Gabriel, Mödling (Vienne), de ses deux excellentes monographies sur quelques langues de l'Indo-Chine, 1° *Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache in ihren Beziehungen zu derjenigen der Mon-Khmer-Sprachen* (Munich, Verlag der K. Akademie. 1904), et 2° *Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer Sprachen* (Vienne, Gerold, 1905). Ce sont des études très minutieuses de la phonétique de cette grande famille linguistique, et le

R. P. écrit sur ce sujet avec toute l'autorité d'un savant qui a vécu de longues années comme missionnaire parmi ces peuples d'Assam et des contrées voisines.

L'histoire du mahométisme et du judaïsme en Extrême-Orient est, comme on peut le croire, fort obscure. Aussi faut-il être reconnaissant à M. P. Berthelot d'avoir recueilli dans le centre de la Chine (Chan-si, Hou-nan, Chan-tong) une série d'inscriptions arabes, persanes et chinoises intéressantes pour l'histoire de l'islamisme dans la Chine du Nord et à Si-ngan-fou. Il a présenté ces curieux documents à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans la séance du 17 mars 1905 en donnant aussi des renseignements nouveaux sur la communauté juive établie au 10e siècle à Kaï-fong-fou.

Dans les *Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique française du Caire*, tome XIX, M. Van Berchem entreprend la publication d'un ouvrage considérable : *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*. Le présent volume contient les 4 premiers fascicules de la 1re partie (L'Egypte). Il renferme les inscriptions historiques des musées et des monuments du Caire, plus quelques inscriptions des autres villes d'Egypte. L'auteur examine le projet d'un grand *Corpus Inscriptionum Arabicarum*, qui contiendrait toutes les inscriptions arabes, d'un intérêt historique, classées géographiquement depuis l'Espagne jusqu'aux Indes. C'est en Egypte et en Syrie surtout, que les matériaux ont encore besoin d'être mis en état.

* * *

A l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. G. Foucart, dans la séance du 5 mai 1905, a lu un mémoire sur les vases dits préhistoriques de Neggodek. Cette série de vases, décorés de peintures, est la plus ancienne qu'on ait trouvée jusqu'ici. M. Foucart, interprétant les diverses figures, montre que sur ces vases la représentation des objets est déjà conventionnelle (origine des hiéroglyphes) et sert à exprimer les mêmes demandes que les textes classiques, ainsi qu'à assurer au défunt la participation aux fêtes des dieux et la nourriture.

Dans le domaine de l'égyptologie, il importe de signaler la publication par M. WEILL, d'un *Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï*, Paris, 1904. Cet ouvrage se divise en deux parties. La première s'occupe de la géographie, géogénie et géologie du district minier ainsi que de l'histoire des établissements égyptiens de la région avec bibliographie. La seconde fournit avec chaque inscription des traductions annotées et des notes bibliographiques.

Dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XXVI. 6 et 7, M. NAVILLE signale une allusion égyptienne au déluge, la première qu'on ait trouvé dans le pays des pharaons. Dans une recension du Livre des Morts, on fait dire au dieu Toum : « J'effacerai tout ce que j'ai fait ; une inondation transformera cette terre en eau, comme elle était au commencement ». Cette inondation aurait été produite par la crue d'une rivière.

La Faculté Orientale de l'Université St Joseph de Beyrouth publie une *Grammaire copte avec Bibliographie, Chrestomathie et Vocabulaire* par M. A. MALLON. Cet ouvrage destiné aux commençants répond à un réel besoin parce qu'il s'attache au dialecte bohaïrique qu'on ne pouvait apprendre jusqu'ici que par l'intermédiaire du sahidique dans la *Koptische Grammatik* de M. Stern.

* * *

Dans la séance du 24 mars 1905 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. SEYMOUR DE RICCI, fait savoir qu'il a pu acquérir pour l'Académie quatre lots de papyrus parmi lesquels deux textes littéraires en prose grecque et cinq pages d'un écrit grammatical et lexicographique bilingue en grec et en latin.

La *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique* vient de s'enrichir d'un volume de sérieux intérêt : *L'Eglise byzantine de 527 à 847* par le R. P. J. PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption. L'auteur y répartit les faits en trois périodes commençant respectivement à l'événement de Justinien I, à l'écrasement de la Perse, à l'apparition de l'iconoclasme. Il s'arrête à la mort de St Méthode. Durant ces trois époques, on voit l'église combattre successivement le monophysisme, le monothélisme et l'iconoclasme tout en se trouvant en butte aux ennemis

extérieurs de la Perse et puis l'Islam. On trouve dans cette étude, un tableau très complet de l'organisation de l'église d'orient : hiérarchie, clergé, monachisme, liturgie, culte.

Les *Annales du Musée Guimet* publient une étude de M. C. Vellay sur *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique.*

Le recueil de *Conférences faites au Musée Guimet en* 1903-1904, 2de partie contient notamment quelques conférences de M. G. Lafaye sur « Rome sous les rois et les dernières fouilles », de M. Berger sur « Les Origines de la poésie sacrée des Hébreux », de M. S. Lévy sur « La transmigration des âmes dans les croyances hindoues » et de Mme D. Menant sur « Parsis et Parsisme ».

La légende du *géant enchaîné* est bien connue et se retrouve dans beaucoup de folk-lores. Il s'agit en général d'un démon enchaîné dont la délivrance serait un grand danger pour les hommes, voire même la destruction du genre humain. M. Anholm (Danske Stud. 1904. p. 141) étudie cette légende dans les traditions nordiques (Rägnarot Loki, Fenriswolf) et la compare avec sa version caucasique. Dans cette dernière, on raconte qu'un géant ambitieux des âges anciens qui voulut s'élever au-dessus du dieu Tcha fut attaché au sommet d'un mont ou dans une caverne. Son supplice est souvent aggravé soit qu'un vautour lui dévore le cœur (Cf. M. Wüller. *Prometheische Sagen im Kaukasus.* Russische Revue 23 p. 193.), soit qu'un dragon lui donne incessamment l'impression de la délivrance pour le faire retomber ensuite. La même tradition se retrouve chez les Ossètes et les Géorgiens et M. Kahle (Arch. Rel. Wiss. VIII. p. 315) montre un trait de ressemblance de plus entre la forme de la légende chez ces peuples et celle qu'elle affecte chez les Germains. D'une part, plus le Fenriswolf s'efforce de se dégager, plus la chaîne se fixe solidement, de l'autre, plus Amiran tire sur le poteau, plus celui-ci se consolide.

M. P. Perdrizet (Arch. Rel. Wiss. VIII. p. 305) retrouve dans la littérature hagiographique un miracle attribué par les anciens à Asclépios. Celui du vase brisé par un servant et rétabli dans sa forme première par le dieu ou par le saint. Ce genre de prodige est attribué à St-Laurent, à St-Donat, (Légende dorée) à St-Grégoire le Grand, à St-Padolin, St-Léon IX et à St-Antoine de Padoue.

F. W. Thomas : *Le Janakīharaṇa de Kumāradāsa.* Journal of the Royal Asiatic Society 1901, pp. 253-280.

Ce qu'il y a de plus indien dans l'Inde, c'est peut-être cette poésie savante et merveilleusement artificielle qu'on appelle le Mahākāvya ou grand poème. Le schèma a été fixé une fois pour toutes ; les incidents et les descriptions s'y succèdent rituellement. C'est l'art du poète de donner une marque personnelle à des lieux communs stéréotypés. Kumāradāsa, roi de Ceylan, qui régna suivant une tradition respectable entre les années 517-526, a écrit un Janakīharaṇa ou Enlèvement de Sitā : c'est le thème du Rāmāyaṇa, celui du Rāghuvaṁça de l'inimitable Kālidāsa.

Le texte sanscrit de ce poème est perdu : mais il nous a été conservé une glose perpétuelle, ou *sanna* ; James d'Alwis fut le premier à reconstituer quelques vers ; le Sthavira K. Dharmārāma a publié le *sanna* et le poème reconstitué en caractères singhalais (1891) ; cette édition servit de base à la publication du pandit Haridāsa çāstrī (1893) qui donne le texte en devanāgarī (1), avec des notes un peu clairsemées. M. Rhys Davids a signalé dans le R. A. S. J. (1894, 623-4) cet ingénieux travail, sur lequel M. Leumann s'était étendu plus longuement dans le Journal de Vienne (1893, VII, 226-232).

M. F. W. Thomas, le traducteur du Harṣacarita, dont les sympathies se partagent entre le monde classique et le monde bouddhique, examine à nouveau ce livre, à plus d'un égard, très curieux.

1) Quelle certitude présente la reconstitution du texte ? Les auteurs d'anthologie ont extrait du Janakīhāraṇa un bon nombre de stances particulièrement estimables : à celles qu'on avait reconnues, l'auteur en ajoute plusieurs, attribuées par la Subhāṣitāvalī au poète Kumāradatta désormais identifié au roi de Ceylan ; il poursuit la comparaison instituée par M. Leumann et discute, avec une compétence d'Ālaṁkārika, les variantes des diverses versions. La paléographie singhalaise entre en ligne de compte. Dans des limites étroites, c'est une page curieuse de critique

(1) Edited by the late Paṇḍit Haridāsa Çāstrī, Calcutta, 24 Girisa Vidyaratna Lane ; — Prix, 5 roupies.

linguistique et littéraire. La conclusion est favorable au texte dérivé du *Sanna*.

2) Les particularités grammaticales et lexicographiques sont nombreuses. Kumāradāsa se pique d'archaïsme et d'érudition, et son œuvre fait pendant au Bhaṭṭikāvya : aussi nous apparaît-elle comme une source précieuse d'information. Non seulement, elle confirme l'autorité des lexiques et fournit, en raison de l'affection du poète pour la périphrase, de multiples synonymes littéraires ; elle donne, en ce qui regarde la syntaxe, des indications nouvelles et très énigmatiques (p. 260), elle accuse l'existence contestée de deux racines, *tāv* et *raṅg* : la première n'était connue que par une lecture douteuse de l'Atharva ; la seconde, par la mention du Dhātupāṭha.

3) « Le style du Janakīharaṇa est plus artificiel que celui du Rāghuvaṁça, peut-être plus artificiel que celui du Kirātārjunīya, mais n'approche pas de l'extravagance des Kāvyas postérieurs ». On y rencontre les jeux de mots ordinaires, mais aussi dans ce genre des trouvailles heureuses. L'allitération demeure renfermée dans des limites raisonnables : « L'effet qu'elle produit est de donner au poème une allure *melliflue* : sous le rapport de l'art et de la facilité métrique, le Janakīharaṇa n'est probablement pas dépassé en sanscrit ».

L'auteur triomphe dans le joli et le grandiose. M. Thomas cite plusieurs stances ; — la première est simplement délicieuse — qui révèlent un grand talent.

4) La bibliothèque de Kumāradāsa —. Sur le Mahābhāṣya, le Rāmāyaṇa, le Rāghuvaṁça, la littérature Sāṁkhya, il n'y a point de doute. La question des rapports du Janakīharaṇa avec la Kāçikā est plus complexe. M. Thomas incline à croire que Kumāradāsa connaissait la Kāçikā, ce qui nous oblige à négliger le témoignage d'I-tsing (p. 178 : Kāçikā fixée au 7me siècle) : ce ne serait pas la seule bévue du pélerin chinois. D'autre part, il croit retrouver dans la Kavyālaṁkāravṛtti de Vāmana, un vers emprunté à la partie actuellement perdue de Janakīharaṇa : les arguments sont délicats, sans doute, mais décisifs. — Notre poète a été pillé par l'auteur du Bālarāmāyaṇa ; ses relations avec le Kāmandakinītisāra et le Çiçupālabādha sont moins certaines.

Mentionnons enfin des allusions aux Bouddhistes et à l'Udyāna, terre classique des couvents.

Ce très méritoire travail se termine par un index des mots et des sens rares, supplémentaire à la 2me édit. de Monier-Williams ; il comporte environ 180 articles et permet d'effacer un bon nombre de ces astérisques de demi-incrédulité qui témoignent, dans nos dictionnaires européens, de la trop hautaine critique de nos savants.

En post-scriptum un résumé de quinze chants qui nous restent sur les vingt-cinq qu'a écrits Kumāradāsa, poète habile et bon grammairien (1).

---

(1) « Kumāradāsa is both an excellent poet and one eminently suitable for educational use ».

Subhāṣitasaṁgraha et Madhyamakavatāra.

En préparant, ces derniers jours, pour la *Bibliotheca Buddhica*, l'édition du texte tibétain du Madhyamakāvatāra, j'ai identifié plusieurs des citations du Subhāṣita qui m'avaient précédemment échappé. Voici les références et quelques observations suggérées par l'examen de la version tibétaine.

Madh. avat. VI. 43-44 = Subhāṣ. Muséon, N. S. IV, p. 393.$_{25}$-394.$_{6}$ tiré à part, p. 19,$_{25}$ — lire p. 394.$_{3}$ yathā dideśa (ji-ltar ..... de bzhin)

45-51 = Subhāṣ. 392.$_{12}$-393.$_{13}$ (18.$_{12}$-19$_{13}$) — lire 392.$_{21}$ (18.$_{21}$) °siddhes (btags-par yod-pai rgyu); 392.$_{24}$ vinaiva bāhyaṁ kva (?) yathāsti cittam (phyi-rol-med sems dper-na gaṅ-du yod); 393.$_{2}$ smaraṇān mano 'sti (dran-las yid); 393.$_{5}$ bāhye 'pi (phyi-rol-na yaṅ); 393.$_{6}$ saṁbhava eva svapne (gñid-na); 393.$_{13}$ tajjaṁ cittaṁ ca (des bskyed sems)

88-89 = Subhāṣ. 393$_{15-22}$ (19$_{15}$)

103-105 = Subhāṣ. 391.$_{11}$ (17.$_{11}$). — Le texte tibétain est reproduit en note, *in loco*.

117 = Subhāṣ. 394$_{16-19}$ (20.$_{16}$). Lire 394.$_{18}$ baddhā (bciṅs)

141 = Subhāṣ. 394$_{20}$, (20.$_{20}$)

144 = Subhāṣ. 394.$_{25}$-395.$_{3}$ (20.$_{25}$). Il faut lire
skandhān evaṁ viddhi sarvāṁś caturdhā
viṁśaty aṁśā eta iṣṭāḥ svadṛṣṭeḥ
= de-ltar rnam-bzhir phuṅ kun çes-bya ste
de-dag bdag-tu-lta-ba ñi-çur hdod.
Comparer M. Vyut. § 208

145 = Subhāṣ. 395,$_{4-7}$ (21.$_{4}$)

184 = Subhāṣ. 395.$_{26}$ (21.$_{26}$).

La première ligne de la stance Madh. avat. VI. 5 (= Subhāṣ. 387.$_{22}$ [13.$_{22}$]) a été maltraitée par le scribe, par moi-même (Muséon, N. S. I 230) et, après moi, par M. C. Bendall; le mètre, la grammaire et la seconde version tibétaine (rdzogs-pai saṅs-rgyas blo-yi sa-bon) exigent la restitution *saṁbuddhadhiyo 'sti bījam*. La première version (rdzogs-pai byaṅ-chub) fournit, il est vrai, un génitif *saṁbodheḥ*.

Pour compléter la notice que j'ai consacrée au Madh. avat. (Muséon, N. S. I, p. 226), il faut encore noter

Madh. avat. I. 6, cité dans la Nāmasaṁgītiṭīkā, 127
I. 8 d, le pāda reproduit Muséon, N. S. I. 236.$_{2}$.
VI. 19, cité tout entier Madhyamakavṛtti, ad XXVI. 1.
VI. 28, cité Bodhicaryāvatārap. (Bibl. Ind.) 353.$_{2}$
(= Bouddhisme, Etudes et Matériaux, p. 239.$_{20}$)
VI. 100, a-b, cité Madh. vṛtti, (Bibl. Buddh.) 38.$_{7}$
VI. 127-128, cité Madh. vṛtti, XVIII. 1.

La stance Subhāṣ. 394.$_{13}$ (20.$_{13}$) est extraite du Ratnamegha d'après Madh. vṛtti, XI. 3.

L. V. P.

PRO MINAYEFF.

I

LES DEUX PREMIERS CONCILES

Les découvertes et les recherches de ces dernières années, ont, tout au moins partiellement, confirmé les vues que MM. Oldenberg, Rhys Davids et Windisch, pour ne nommer qu'eux, avaient émises sur l'antiquité des Canons bouddhiques ; elles ont, dans une large mesure, infirmé plusieurs des objections de Minayeff. J'aurai d'autant moins l'improbité de le méconnaître que je me reproche d'avoir jadis adhéré sur certains points au scepticisme, ou, si l'on veut, à l'agnosticisme du grand savant russe, un des esprits les plus pénétrants qui aient fait honneur à nos études, mais qui, dans sa courte et féconde carrière, n'a visiblement pas eu le temps de mettre au point et d'amener à maturité toutes ses idées, et ne nous a donné, dans ses Recherches, que l'ébauche ou la première édition du livre auquel sa vie était consacrée [1].

Le moment nous parait venu de reprendre, pour la

(1) Recherches sur le Bouddhisme par I. P. Minayeff, traduit du russe par R. H. Assier de Pompignan, Musée Guimet, Bibl. d'Études, t. IV (1894). L'édition originale est de 1887. — H. Oldenberg, Buddhistische Studien, Z. D. M. G., LII (1898), p. 613-694.

résumer et peut-être la faire quelque peu progresser, une discussion qui fut, par moments, presque passionnée ; d'examiner dans quelles conditions et sur quel terrain elle doit, actuellement, se poursuivre ; de déterminer ce qui reste des critiques formulées par Minayeff. On verra que sur des points où, au dire de M. Oldenberg, il s'est trompé gravement, il a parfois complètement raison, — notamment en ce qui regarde les conciles ; et que, là-même où il se trompe, — notamment sur l'édit de Babhra (Bairat), — son œuvre a été utile et éclaire d'un jour singulièrement net quelques-uns des problèmes de cette vieille histoire.

Il est à peine besoin de dire que toutes les études qui portent sur l'origine des Canons sont nécessairement provisoires. La faute en est surtout aux sinologues, si zèlés quand il s'agit de problèmes qui intéressent la seule sinologie, mais parfois négligents quand le Bouddhisme est en cause. Nous n'en devons que plus de reconnaissance aux rares savants qui nous ont révélé quelques détails sur la littérature des sectes du Petit Véhicule [1].

---

(1) Sans parler des anciens : Wassilieff, Beal (Le Vinaya des Dharmaguptas d'après la version chinoise, Vhdl. des 5 Or. Kongr. Ostasiat. Sektion, p. 17, Berlin 1881, réimprimé dans « Abstract of Four Lectures » (1882), — et les notes sur les Mahīçāsakas, apud Oldenberg, Intr. to Vinaya Piṭaka, I. p. XLIV), — je tiens à signaler l'article de M. Suzuki « The first Buddhist Council » (Monist, XIV. 2, Janv. 1904, pp. 253-282, avec une préface de A. J. Edmunds) qui est ce que nous possédons de plus complet sur les sources chinoises. — Sources tibétaines pour le premier concile (Ecole Sarvāstivādin), Csoma-Feer, Ann. du Musée Guimet, II. 196, Rockhill, Life of the Buddha, p. 159 ; Schiefner (Lebensbeschreibung). — Voir d'ailleurs Wassilieff, Bouddhisme et les notes ad Tāranātha.

I. Le Premier Concile.

Résumons d'abord, pour que le lecteur ait sous les yeux les pièces du procès, le onzième chapitre du Cullavagga [1] qui est intitulé « Chapitre des Cinq-Cents [2] » et traite, comme on sait, du concile de Rājagṛha tenu immédiatement après la mort du Bouddha.

§ 1. Kāçyapa est brusquement mis en scène, on ne sait où, et, s'adressant on ne sait à qui, il raconte comment il a appris en voyage la mort du Maître ; il reproduit les discours de ses compagnons de voyage. « Alors le vénérable Mahākassapa dit aux bhikkhus : Un jour, je voyageais sur la route de Pāvā à Kusinārā avec... environ cinq cents bhikkhus .. ». Sur la route vient un moine de la secte Ājīvaka qui apprend aux religieux itinérants la mort du Bouddha. Les frères fidèles, mais imparfaits, s'abandonnent à la douleur ; ceux qui sont déjà parfaits se contentent de dire : « Impermanents sont tous les éléments *(saṁskāras)* ». — « Assez, mes amis ! ne pleurez pas, ni ne vous lamentez ! Le Bienheureux ne nous a-t-il pas déclaré que c'est la nature même des choses qui nous

---

(1) The Vinayapiṭakam, one of the principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language, edit. by Dr H. Oldenberg, vol. II. p. 284 et suivantes (Williams and Norgate, 1880) — Vinaya Texts, translated from the Pāli by T. W. Rhys Davids and Hermann Oldenberg, III. p. 370 (Sacred Books, XX, 1885). — H. Kern, Geschiedenis (trad. par Gédéon Huet, Musée Guimet, Bibl. d'Etudes, t. X et XI), II. p. 253 ; Manual, p. 101. Après avoir résumé et traduit le Culla, M. Kern expose les traditions septentrionales (Appendice à la Tib. Lebensbeschreibung, Mahāvastu et Hiouen-Thsang).

(2) Pañcasatikakkhandaka.

sont proches et chères, que nous devons nous en séparer ... »

« A ce moment, mes amis, un certain vieux moine, nommé Subhadda, se trouvait là ..... ». Kāçyapa raconte comment ce Subhadra se réjouit de la mort du Maître : « Maintenant nous pourrons faire tout ce qui nous plaît, et ce qui ne nous plaît pas, nous n'aurons plus à le faire ».

Kāçyapa ne dit pas s'il a relevé ce blasphème. Il continue son discours aux bhikṣus indéterminés : « Venez, frères, chantons ensemble le Dhamma et le Vinaya avant que le non-Dhamma se répande et que le Dhamma soit mis à l'écart » [1].

« Que le vénérable thera choisisse donc les bhikkhus ». Manifestement, les bhikṣus indéterminés prient Kāçyapa de choisir les moines dignes de « chanter ensemble le Dhamma et le Vinaya ». — « Alors le vénérable Kassapa choisit quatre cent quatre-vingt-dix-neuf Arahats ».

---

(1) D'après M. Suzuki, les Vinayas Mahīçāsaka, Dharmagupta, Mahāsāṁghika, la Sudarçanavinayavibhāṣā (Nanjio 1125) et le Vinayamātṛkāsūtra donnent comme motif de la convocation du concile le blasphème de Subhadra (Bhānanda dans les sources 1, 2 et 5 ; simplement « Mahallaka » dans 3, et Subhadramahallaka dans 4). — Le Dharmagupta prête à Kāçyapa cette raison « qu'il faut compiler la loi pour que les hérétiques ne disent pas que la loi est semblable à la fumée... » [de même dans le Dulva (Rockhill, p. 148), Mhv. et Culla]. — Pas d'allusion à Subhadra [d'après Suzuki] chez les Sarvāstivādins, mais intervention des dieux auprès de Kāçyapa, de même le Prajñāpāramitāçāstra et la Vie d'Açoka. — Pas d'allusion ni à Subhadra, ni aux dieux, dans la Transmission du Dharmapiṭaka, Nanjio 1363 (Kāçyapa dit : « Aux laïcs de s'occuper des reliques du Tathāgata, à nous de collectionner la loi ») et dans le « Record of the compilation of the three Piṭakas and the Miscellaneous Piṭaka ». — Dans Mhv. I. 60, Kāçyapa prend spontanément la résolution de réunir le concile, « pour que la loi ne soit pas comme la fumée ». — Voir ci-dessous p. 228.

Les bhikṣus ne sont pas satisfaits ; ils exigent qu'Ānanda soit admis au conclave. « Seigneur, ce vénérable Ānanda, bien qu'il soit encore à l'instruction [1], est toutefois incapable d'aller dans une impasse, désir, haine, ignorance ou crainte [2], et il a beaucoup appris Dhamma et Vinaya de la bouche du Bienheureux lui-même. Par conséquent, que Votre Seigneurie choisisse le vénérable Ānanda ». — Kāçyapa, sans hésiter, souscrit à cette requête : « Et le vénérable Mahākassapa choisit le vénérable Ānanda ».

§ 3. Les moines choisis par Kāçyapa se consultent sur le lieu où il convient de tenir le conclave : ils pensent à Rājagṛha, car on y passera agréablement la saison des pluies : « Si nous passions la saison des pluies à Rājagaha, et y chantions ensemble le Dhamma et le Vinaya ; et si aucun autre bhikkhu n'allait à Rājagaha pour la saison des pluies [3] ? »

§ 4. Kāçyapa présente officiellement devant les bhikṣus (= le Saṁgha) les résolutions ci-dessus formulées : « ... Que le Saṁgha décide que ces cinq cents bhikkhus prendront leur résidence pendant la saison des pluies à Rājagaha pour chanter ensemble le Dhamma et le Vinaya, et qu'aucun autre bhikkhu ne passera la saison des pluies à Rājagaha ... » Le Saṁgha approuve, suivant les règles [4].

---

(1) *sekha* = çaikṣa, de çikṣā, précepte, règle, étude, instruction.

(2) *kiñ cāpi sekho abhabbo chandā dosā mohā bhayā agatim gantum.* — « The four Agatis are lust, hatred, ignorance, and fear » (Childers). — Vinaya Texts : « ... although he have not yet attained [to Nirvāṇa], yet he is incapable of falling into error through partiality, or malice, or stupidity, or fear ». Par *nirvāṇa* les traducteurs entendent le *sopadhiçeṣanirvāṇa ;* voir ci-dessous p. 235, n. 1, 240, n. 1.

(3) Voir ci-dessous p. 249, n. 2.

(4) La proposition est faite une fois, après avoir été définie, et

§ 5. Les conclavistes s'installent à Rājagṛha et passent le premier mois à réparer [les bâtiments] en ruine ou en mauvais état [1].

§ 6. Durant la nuit qui précède le jour où doit s'ouvrir l'assemblée, Ānanda obtient la qualité d'Arhat : « Demain a lieu l'assemblée ; or il ne convient pas que je m'y rende étant encore à l'instruction ». Il s'applique avec succès à une méditation [2] qui le délivre des passions.

§ 7-8. Le conclave [3]. — Kāçyapa interroge Upāli sur

---

l'assemblée garde le silence. — C'est le *ñattidutiya kamma*, voir Vin. Texts I. p. 169.

(1) = khaṇḍaphullapaṭisaṁkharaṇa ; voir Culla VI. 5. 2 (Vinaya Texts III. p. 191). — Salle de réunion, voir Suzuki, article cité, p. 281.

(2) Au *kāya-smṛtyupasthāna* (*kāyagatā sati*).

(3) D'après les Sarvāstivādins (source chinoise et Dulva, apud Rockhill, p. 149) et les Mahāsāṁghikas, d'après un grand nombre de documents du Grand Véhicule (1), se produit au moment de l'ouverture du concile un incident dont le héros est Gavāmpati. Pūrṇa vient, sur l'ordre de Kāçyapa, de sonner la cloche d'appel : tous les arhats sont présents, sauf Gavāmpati. Pūrṇa se rend dans l'hermitage de l'Arbre Çirīṣa (2) où demeure ce saint homme, le prie de recevoir les salutations de Kāçyapa et du Saṁgha, et de venir en hâte pour les affaires du Saṁgha. Comprenant que le Bouddha est mort, Gavāmpati donne à Pūrṇa ses robes et son vase, consume son corps par son pouvoir magique et disparaît dans le nirvāṇa (Dulva).

D'après les Mahāsāṁghikas, deux arhats manquent à la réunion : Anuruddha, qui rejoint bientôt ses frères, et Gavāmpati. Anuruddha explique que Gavāmpati se trouve « in one of the heavens » (3).

(1) Vie d'Açoka, Mahāprajñāpāramitāçāstra, Compilation sous Kāçyapa, « Record of the Transmission of the Dharmapiṭaka », « Record of the Compilation of the Tripiṭaka and the Saṁyuktapiṭaka ». — Suzuki, article cité, p. 267.

Il est intéressant de constater la relation des Mahāsāṁghikas avec le Sarvāstivāda et le Mahāyāna.

(2) Correspond au Çrīvṛkṣa-palace (?) de M. Suzuki.

(3) La traduction est-elle exacte ? Une note nous dit que le texte parle du « Çrīdeva-palace ».

le Vinaya, Ānanda sur le Dharma. On « chante », en commençant par les quatre Pārājikas, le double Vinaya (*ubhato-vinaye* [1]) ; on chante les cinq Nikāyas, en commençant par le Brahmajāla. Kāçyapa dirige la récitation : « Où a été proclamé le premier Pārājika ? Concernant quelle personne ? Relativement à quel sujet ? .. » Et Upāli de répondre sur le sujet, l'occasion, l'individu mis en cause, la proclamation, la répétition de la proclamation, la faute, les cas de non-responsabilité. — Pour les Nikāyas (Dhamma [2]), l'interrogation ne porte que sur le lieu où a été prononcé le Sutta, et la personne à laquelle il fut adressé [3].

§ 9. Ānanda, qui n'avait pas été interrogé sur le Vinaya, — et d'ailleurs la méthode adoptée ne permettait d'initiative qu'au président, — Ānanda prend la parole. « Alors le vénérable Ānanda dit aux theras : « Le Bienheureux, au moment de sa mort, m'a parlé ainsi : Quand je serai

---

Un messager lui porte la requête de l'assemblée. Gavāmpati s'étonne que Kāçyapa gouverne le Saṁgha, interroge le messager, et se consume dans un feu divin (1).

Toujours d'après la même source, Kāçyapa renouvela la même tentative, mais avec le même résultat, auprès de plusieurs autres saints, déjà en possession de séjours célestes. On renonça dès lors à convoquer les saints absents et on décida qu'aucun membre de l'assemblée n'entrerait dans le nirvāṇa avant la fin des travaux.

(1) C'est-à-dire le Vinaya des religieux et celui des religieuses.

(2) « Le Dharma doit comprendre ici l'Abhidharma » (Kern, Gesch. II. p. 234, n. 5.). Voir ci-dessous, p. 233.

(3) Nous parlerons de l'œuvre scripturaire attribuée au concile par nos diverses sources quand nous étudierons les relations des canons.

(1) D'après Suzuki, le Sarvāstivādivinaya, le Prajñāpāramitāçāstra et la « Compilation de Kāçyapa » disent que quatre fleuves (?) sortent du corps transfiguré en proclamant des gāthās appropriées.

mort, ô Ānanda, que le Saṁgha, s'il le désire, abolisse les préceptes petits et très petits ». [1] — « Avez-vous alors, ô Ānanda, demandé au Bienheureux quels étaient ces préceptes ? » — « Non, mes amis ».

Quels sont les petits préceptes ? Toutes les lois sauf les quatre *pārājikas ?* Toutes, sauf les *pārājikas* et les treize *saṁghādisesas ?* Toutes, sauf les *pārājikas*, les *saṁghādisesas* et les deux *aniyatas ?* etc. Les « Pères » émettent six avis différents.

Kāçyapa fait accepter sa manière de voir : « De peur de scandaliser les laïcs, qui connaissent nos règles de discipline, ne changeons rien à ce que le Bouddha a décidé ».

§ 10. Les moines [2] reprochent à Ānanda un certain nombre de manquements : « Tu as commis une faute quand tu as .... ; confesse cette faute ». Ānanda consent à se confesser : « C'est par oubli que j'ai fait ..... J'ai fait cela avec l'intention ..... ». Et toutes ses réponses se terminent par la formule : « Je ne vois pas là de faute. Néanmoins, par déférence pour vous [3], je confesse cette faute ».

Les fautes d'Ānanda sont connues par toutes les sources de M. Suzuki, à l'exception du Sudarçanavinaya. Leur nombre est tantôt de six, tantôt de sept, tantôt de neuf. Comme la concordance n'est pas absolue, on peut distinguer douze chefs d'accusation [4].

(1) khuddhānukhuddaka, « the lesser and minor precepts ».

(2) Voir ci-dessous 224, n. 2.

(3) *āyasmantānaṁ saddhāya* = out of my faith in you.

(4) C'est le chiffre auquel arrive M. Suzuki. — Un point est propre aux Sarvāstivādins : avoir tenu des propos inutiles au sujet des paraboles du Bouddha. — Deux points sont propres à la « collection de Kāçyapa » : 1. « When Ānanda was one time reproached by Buddha, he secretly cherished illwill and was misschievous to others » ; 2. Ānanda n'était pas encore délivré des trois passions : désir, haine, ignorance, alors que les autres bhikṣus du Concile en étaient délivrés. — Un point (Dharmagupta, 2) fait double emploi avec le refus de l'eau. — M. Suzuki, enfin, distingue trois variantes de l'épisode des femmes : 1. avoir d'abord admis les femmes à la vénération du corps, 2. avoir permis que ce corps « doré » fut souillé de larmes, 3. l'avoir découvert en présence des femmes.

Voici les données les plus importantes :

Cullavagga : 1. ne pas s'être informé des petits préceptes, 2. avoir marché sur la robe de saison de pluie du Bouddha en voulant la coudre (vassikasāṭika = varṣāçāṭī, M. Vyut. § 261. 92), 3. avoir d'abord admis les femmes à vénérer le corps du Maître de telle sorte que le corps fut souillé de leurs pleurs [1], 4. ne pas avoir prié le Maître de prolonger sa vie, 5. avoir fait admettre les femmes dans l'Ordre.

Mahīçāsakas : 1. petits préceptes, 2. avoir marché sur la robe du Maître en voulant la coudre, 3. admission des femmes dans l'Ordre, 4. prolongation de la vie du Bouddha, 5 n'avoir pas donné à boire au Bouddha malgré sa demande trois fois répétée, 6. avoir d'abord admis les femmes à vénérer les restes du Maître [2].

Dharmaguptas [3] : 1. admission des femmes, 2. « Buddha asked Ānanda three times to serve him as one who offers things (?) to Buddha, but he declined him » [4], 3. avoir marché sur la robe en voulant la coudre, 4. prolongation de la vie du Bouddha, 5. avoir refusé à boire au Bouddha ......, 6. petits préceptes, 7. avoir montré le corps doré de Bouddha à une multitude de femmes [5], leur permettant de le souiller par leurs larmes.

Mahāsāṁghikas : 1. admission des femmes dans l'Ordre, 2. prolongation de la vie, 3. avoir marché sur la robe en la cousant, 4. avoir refusé à boire au Bouddha ......, 5. petits préceptes, 6. « Ānanda exposed the secret parts of Buddha in the presence of women, thinking that the act would tend to a cessation of their passion ; but how could he know this when he had not yet attained to the stage of Arhatship ? », 7. avoir montré le corps doré du Bouddha ......

D'après le Mahāvastu, III. 48, Ānanda avait autorisé ses disci-

(1) Variante dans « une biographie pâlie récente du Bouddha », ap. Minayeff, p. 33, note.

(2) Sans mention des pleurs qui auraient souillé ce corps.

(3) L'ordre dans Beal est très différent.

(4) Ce point doit être distingué du n° 5 des Mahīçāsakas qui est répété ci-dessous. — D'après Beal, il faut comprendre : trois fois le Bouddha demanda à Ānanda de le suivre et trois fois celui-ci refusa.

(5) D'après Beal, il ne s'agit que d'une femme.

ples à manger en troupe. Cette infraction, que nous retrouverons à Vaiçālī, ne paraît pas être comptée parmi les manquements d'Ānanda.

A remarquer qu'Ānanda n'est nommé qu'en passant dans le récit du premier concile (Mhv. I. 69 sqq.). Kātyāyana et Kāçyapa sont les seuls personnages notables.

Sarvāstivādins. D'après Rockhill (Dulva), comme les Mahāsāṁghikas, sauf pour le n° 3 où l'occasion du péché d'Ānanda (coudre ou laver la robe) n'est pas déterminée, et pour le n° 6 où il est parlé d'hommes et de femmes de mauvaises mœurs. — D'après M. Suzuki (source chinoise), il faut ajouter 2a « When Buddha preached in parables, Ānanda made, in spite of his presence, some superfluous remarks on them », modifier 3 : « avoir marché sur la robe en la lavant », et 4 : « avoir donné de l'eau boueuse au Bouddha » [1].

§ 11. Purāṇa, qui voyageait dans la montagne du Sud avec cinq cents bhikkhus, arrive à Rājagṛha comme la récitation du Vinaya et du Dharma est terminée. Il vient saluer les theras. Ceux-ci lui disent : « Le Dharma et le Vinaya, ô Purāṇa, ont été chantés par les theras. Accepte la récitation [2] ».

Purāṇa répond : « Le Dhamma et le Vinaya ont été bien chantés par les theras. Cependant, de la façon dont j'ai entendu et reçu [la loi] de la bouche même de Bhagavat, de cette façon je prétends la garder dans ma mémoire ».

L'épisode de Purāṇa est plus développé dans les trois sources chinoises qui parlent de ce personnage important ; à savoir le Vi-

(1) D'après le Dulva, Ānanda s'excuse de n'avoir pas donné à boire au Tathāgata parce que cinq cents chariots avaient troublé l'eau de la rivière (Kakusthana = Kakutthā) en la traversant.

(2) *Upehi taṁ saṁgītim.* — Vinaya Texts : « Do thou, then, submit thyself to and learn the text so rehearsed by them », traduction élégante, mais un peu longue. On dit : *upemi buddhaṁ saraṇam.*

naya des Dharmaguptas, celui des Mahīçāsakas et le Vinayamātṛkāsūtra [1].

Purāṇa arrive à Rājagṛha quand le concile est terminé. A sa prière, Kāçyapa réunit à nouveau l'assemblée et Upāli recommence sa récitation. Purāṇa approuve tout ; il réclame seulement l'insertion de huit permissions, huit « choses » compatibles avec la loi qui défend de manger les aliments conservés, et que le Bouddha avait complètement approuvées : à savoir, (je reproduis la traduction de M. Suzuki) « 1. keeping food indoors, 2. cooking indoors, 3. cooking of one's own accord, 4. taking food of one's own accord, 5. receiving food when rising early in the morning, 6. carrying food home according to the wish of a giver, 7. having miscellaneous fruits, 8. eating things grown in (or by ?) a pond » [2].

Kāçyapa reconnaît que le Bouddha a, en effet, autorisé les huit « points » ; mais c'était seulement parce que la nourriture était rare, — en cas d'*āpad*, dirions-nous ; plus tard, il retira cette permission. Purāṇa réplique que le Bouddha, omniscient, ne permet pas ce qui est d'ailleurs défendu, ni ne défend ce qui est d'ailleurs permis. Kāçyapa explique que l'omniscience du Maître le met, au contraire, à même de modifier les lois ; il conclut : « Prenons, o Purāṇa, cette décision : ce que le Bouddha ne défend pas ne sera pas défendu, mais ses défenses ne seront pas transgressées. Exerçons-nous d'après les lois disciplinaires du Bouddha ».

M. Suzuki n'a pas remarqué que les huit points sont discutés dans le M. Vagga (VI. 17-19, 20. 4, 32) ; mais, si j'ose ainsi dire,

---

(1) Outre les renseignements de M. Suzuki (article cité p. 280), voir Wassilieff ad Tāranātha, p. 291 : « ... la tradition du Vinaya chinois que, déjà au premier Concile, *Pūrṇa* protesta contre *sept* points qu'avait introduits Kāçyapa.

On a vu que le Dulva parle d'un *Pūrṇa*, sonneur de cloche du concile, et délégué auprès de Gavāmpati (ci-dessus p. 218, n. 3).

(2) Les Mahīçāsakas énumèrent différemment les « points » de Purāṇa ; il y en a sept : « 4. receiving food in compliance with the wish of another, 5. taking fruits of one's own accord, 6. receiving things coming out of a pond, 7. eating fruit with its seeds (or stones) removed, when received from one who is not a regular attendant in the Saṁgha ». — Le Vinayamātṛkā parait suivre les Dharmaguptas, car les deux points qu'il explique concordent avec la liste de cette école.

tout l'épisode est antidaté ; c'est le Bouddha lui-même, qui, après avoir autorisé le « keeping food indoors » etc., retire cette concession [1].

§ 12. Ānanda prend la parole : « Bhagavat m'a dit au moment de sa mort : Que le Saṅgha, Ānanda, quand je serai mort, impose le *brahmadaṇḍa* [2] au bhikkhu Channa. » Et sur la demande des theras, — Kāçyapa ne joue ici aucun rôle non plus que dans le chapitre des manquements d'Ānanda [3], — le disciple confident explique quel est ce châtiment : « Que le bhikkhu Channa dise ce qui lui plait ; les bhikkhus ne lui parleront pas, ne l'exhorteront pas, ne l'avertiront pas ». Il accepte d'aller signifier cette sentence à Channa, mais accompagné d'un groupe de frères, de cinq cents frères, « car ce bhikkhu est passionné et rude ».

Les §§ 13-14 sont consacrés à un épisode du voyage d'Ānanda en quête de Channa [4] : sa rencontre avec les femmes du roi Udena et sa conversation avec ce roi. Le récit est intéressant et n'est pas un hors-d'œuvre dans un livre de Vinaya, car il est question de l'emploi des

---

(1) Pour superposer la liste des Dharmaguptas à celle du Culla (sept points), il suffit de combiner le 4 et le 7 des premiers : « taking miscellaneous fruits of one's own accord ».

(2) brahmadaṇḍa = « the higher penalty ». Cette expression ne se rencontre qu'ici et Mahāparinibbānas. VI. 4. — Voir Kern, Gesch. II, p. 118-119. — Channa avait déjà encouru de graves pénalités, voir Culla, I. 25-31.

(3) Dans d'autres sources (voir p. 238), c'est Kāçyapa qui porte la parole contre Ānanda.

(4) Wassilief, ad Tāranātha, p. 291 : « D'après la tradition du Vinaya chinois, à l'époque du premier concile, le bhikṣu *Chanda* créa à Kauçāmbī une division parmi les religieux et Ānanda fut envoyé pour régler les choses ».

vieux vêtements et, en général, de tous les objets hors d'usage.

§ 15. Ānanda signifie sa sentence à Channa, qui prend la chose avec beaucoup d'humilité. Sa douleur et son remords sont tels qu'il obtient la qualité d'Arhat. Il se rend auprès d'Ānanda. « Supprime-moi maintenant, ô Ānanda, le *brahmadaṇḍa !* » — « Du moment même, ô Channa, où tu as réalisé la qualité d'Arahat, de ce moment même le *brahmadaṇḍa* a été supprimé. »

§ 16. Conclusion du chapitre : « Comme cinq cents bhikkhus, sans un de moins, sans un de plus, ont pris part à ce chœur du Vinaya, ce chœur du Vinaya est appelé « des Cinq Cents ».

* * *

Que pense M. Oldenberg de ce récit ? C'est assez difficile à dire, car son opinion paraît manquer de la belle unité qu'il se plaît à reconnaître aux premiers paragraphes qui le composent [1]. D'une part, il a dit et répété qu'il ne croyait pas au récit du concile proprement dit [§§ 7-8] ; — et cela pour des raisons dont il fait à nouveau sentir tout le poids aux hommes de bonne volonté, car, en vérité, elles nous touchent peu [2] ; — bien plus, il ose à peine attribuer une valeur historique quelconque à la discussion relative aux « préceptes petits et très petits ». et à la pénitence majeure infligée à Channa (§§ 9 et 12) :

(1) « schönster Einheitlichkeit », Buddh. Studien, p. 614.

(2) p. 628 note. Ces raisons sont, en première ligne, que le Mahāparinibbāna ne souffle mot du concile. Voir l'Introduction au texte du Mahāvagga, p. XXVI et suivantes, et les remarques de M. Rhys Davids, Buddhist Suttas, p. XIII.

« Es mag sogar an irgendwelche Überbleibsel von historischer Erinnerung gedacht werden : das wird ebenso wenig zu beweisen wie zu widerlegen sein ». D'autre part, il s'élève avec une grande vigueur contre les observations de Minayeff. Celui-ci, retenant comme historiques ou semi-historiques tous les épisodes (Subhadra, petites règles, fautes d'Ānanda, etc.), écarte comme apocryphe et tendencieuse l'histoire du concile dans sa convocation officielle (§§ 3, 4), dans ses travaux scripturaires (§§ 7-8), et cherche à montrer, d'une part l'incohérence des §§ 1-2 et 3-4, d'autre part la contradiction des épisodes avec la rédaction solennelle d'un canon complet.

Notre chapitre du Cullavagga, dit M. Oldenberg, débute par la reproduction textuelle d'un épisode du Mahāparinibbānasutta (Culla XI § 1 = Mahāparinibbāna VI. 36, 37, 38, 39, *41*, *40*) ; il nous donne ensuite une reconstruction, légendaire, du premier concile, inspirée par le récit, authentique et historique celui-ci, du second concile ; il tire enfin profit des discours du Bouddha relatifs aux préceptes secondaires et au ' boycottage ' de Channa, discours reproduits dans ce même Mahāparinibbāna. « Le point de vue de Minayeff, qui prétend reconnaître dans ces épisodes [et ceux des ' manquements ' d'Ānanda] un vieux noyeau de tradition authentique (einen alten Kern guter Überlieferung), et les séparer du reste du récit dû à une époque plus jeune, ce point de vue est illusoire. » En effet : « Der Culla, wenn er jene Andeutungen seinerseits ergriff und daraufhin die Geschichte von dem Konzil mit den in Rede stehenden Episoden ausstattete, beging damit *nicht in mindesten*, wie Minayeff will, einen *Selbstwiderspruch* ».

Minayeff n'a pas mis ses lunettes quand il soutient que

le Culla identifie les cinq cents compagnons de Kāçyapa, parmi lesquels Subhadra et beaucoup de bhikṣus fidèles mais imparfaits, avec les cinq cents arhats (moins un) que Kāçyapa élit pour le conclave. Le § 1 du Culla contient le récit de son voyage, fait par Kāçyapa devant une assemblée nombreuse, à Kuçinārā vraisemblablement ; cette assemblée est celle que Kāçyapa convie à chanter le chœur et dans laquelle il va choisir les membres du chœur.

Minayeff a vu une répétition contradictoire dans la désignation des futurs conclavistes par Kāçyapa, à la prière du Saṁgha, et la décision officielle, à la suite d'une « double proposition » (et non quadruple, comme le dit le savant russe), qui délègue à ces mêmes conclavistes le pouvoir et la mission de tenir leurs assises à Rājagṛha [1] : à tort, car, ajoute M. Oldenberg, « rien ne peut être plus vraisemblable et plus conforme aux habitudes que la littérature nous fait connaître ». Il n'y a ici (§§ 1-5) ni incohérence, ni contradiction [2].

---

(1) Minayeff a cru que nous avons affaire à deux données : d'après la première, « peut-être plus voisine de la vérité », Kāçyapa choisit les membres du concile et leur adjoint Ānanda ; la seconde, d'origine postérieure, introduite pour donner au concile un caractère d'authenticité, comporte notre § 4, l'approbation par le Saṁgha des mesures qu'il a lui-même provoquées.

(2) Ici, M. Oldenberg tient le bon bout. Il est toutefois certain que si cette partie du récit, habilement interprétée, se laisse ramener à l'unité, l'auteur n'a cependant pas pris grand peine d'être clair. A quels moines Kāçyapa raconte-t-il sa rencontre avec le *parivrājaka*, porteur de la funèbre nouvelle, et son voyage avec Subhadra ? Les mêmes, évidemment, qui le prient de choisir les membres du futur concile ? Où se passe cette scène ? « Le Culla ne le dit pas formellement, dit M. Oldenberg ; mais on ne peut déci-

Tout au plus peut-on parler, dans un certain sens, d'une certaine *Discrepanz*, — car il ne faut jamais perdre le

dément pas hésiter sur la manière dont le rédacteur du Culla s'est représenté la chose. Les sources singhalaises modernes, comme les sources du Nord, placent la scène à Kusinārā...... Le récit du Culla qui se soude (anschliesst) au Mahāparinibbāna Sutta dont il reproduit textuellement de longs passages, n'a certainement pas l'intention de faire apparaître Kassapa en un autre endroit que celui où le M. P. S. le conduit et où toutes les autres sources citées le font apparaître ». Je le veux bien ; j'en serais plus sûr si j'étais certain que le Culla a réellement interpolé les paragraphes M. P. S. VI 36-39, 41, 40 ; — lesquels, comme l'a remarqué souventes fois M. Oldenberg, n'aboutissent à rien dans le M. P. S. ; si je comprenais pourquoi Kāçyapa ne répond rien à Subhadra, non plus que les autres moines dont la piété s'est manifestée par des pleurs intempestifs. M. Oldenberg ne voit pas, apparemment, de difficulté dans ce dernier détail.

Mais les bouddhistes ne l'ont pas compris mieux que Minayeff, à preuve les variantes de l'épisode. Seul le Mahāparinibbānasutta traduit par Fa-hien (Nanjio 118) imite la réserve du texte pāli. Mais dans le Sarvāstivādavinaya (Nanjio, 1115) (1) : « An old, bad and stupid bhikṣu.... ; Kāçyapa heard his words, but others did not perceive them, because through deva's miraculous power they were kept secret ». Dans le Mūlasarvāstivādanikāyasaṁyuktavastu (Nanjio 1121), lequel, pour le dire en passant, fait suivre le M. P. S. par le récit du Concile, — ce qui est très bien : « An old bhikṣu .... ; many gods in the sky hearing his injust utterance kept his voice secret by their miraculous power and let nobody hear it except Kāçyapa. Kāçyapa understood his words. Then the Venerable One, to exhort him, stood for a little at the wayside and addressed the assembly, saying :.. *sabbeh'eva piyehi manāpehi.... n'etaṁ ṭhānaṁ vijjatīti* (M. P. S. VI. 41) ».

Dans d'autres sources, les paroles de Subhadra (dont le nom

(1) Cette citation, ainsi que celles qui suivent, d'après une obligeante communication de M. U. Wogihara.

sentiment des nuances : « Von einer Discrepanz kann meines Erachtens nur in dem Sinne gesprochen werden, dass die Konzilerzählung [= §§ 1-5, 7-8, 16] offenbar, wie ich eben gesprochen habe, an den Hauptvorgang ein paar dem Mahāp.S. entnommene Daten resp. auf Grund dieser Daten hergestellte Konstructionen herangeschoben hat ». C'est-à-dire : « Tout au plus peut-on parler de manque d'harmonie, en ce sens que le Culla a rattaché au récit principal, [à savoir au récit, d'ailleurs légendaire et tendancieux, du concile], un certain nombre de données empruntées au M. P. S., ou plutôt des reconstructions suggérées par ces données ». Mais qu'importe que ces données et ces reconstructions soient contradictoires au

---

varie) sont, du moins, relevées par le narrateur : Nanjio 119 : « Ban-do of Çākya-clan...; Kāçyapa was displeased » ; Nanjio 545, 2 : « A Çākyaputra called Ba-nan-da..... ; Kāçyapa hearing this was sad » ; De même le Vinaya des Dharmaguptas (Nanjio 1117). Dans le Nanjio 552 (qui serait, dit-on, une traduction antérieure des 118, 119 et 545. 2), les choses se passent moins simplement : « One bhikṣu.... ; all other bhikṣus disagreed with him and they complained to a deva, who seizing that old bhikṣu threw him outside of the assembly » ; et dans le Mahāsāṅghika Vinaya (Nanjio 1119) : « Kāçyapa was sad, and as he snapped his right-hand-finger, fire came out of it, and he stamped the ground with his right foot ».

M. Kern rappelle fort utilement le Bhadra, incarnation du diable, que nous retrouverons en discutant le concile de Pāṭaliputra.

Il semble que le décousu de notre récit (M. P. S. VI. 1 = Nanjio 118 = Culla XI) soit une marque d'authenticité, et je ne souscris pas sans réserves à la pensée de M. Oldenberg. « Wie sich sein (Culla's) Verfasser die Sache gedacht hat, kann doch schlechterdings nicht zweifelhaft sein ». Il semble que ce rédacteur n'ait pris aucun souci de se représenter les choses.

récit principal ? Ce récit principal est vierge de toute contradiction : « Jene Erzählung ist — das werden wir nach allem hier erörterten gegen Min. fest halten durfen — von inneren Widersprüchen frei ».

Voulant exposer la rédaction primitive des Écritures, postulée par l'orthodoxie, le compilateur de Culla XI a naturellement mis en scène Kāçyapa, Ānanda et Upāli. Il a ajouté l'histoire du voyage de Kāçyapa et l'épisode des petits préceptes, groupé et développé plusieurs autres souvenirs relatifs à cette période : presque tous lui étaient connus par le M. P. S. — Tout au plus peut-on remarquer que l'adoration des restes du Bouddha par les femmes n'est pas mentionnée dans ce vénérable Sutta [1].

En un mot, M. Oldenberg croit que tout notre chapitre du Culla est une « forgery », mais une « forgery » bien faite, et que l'analyse ne permet pas d'en dégager les conclusions formulées par Minayeff.

* * *

Le savant russe n'a pas relu avec assez d'attention les épreuves de son beau livre ; il aurait évité quelques méprises dont triomphe son contradicteur [2]. D'autre part, les chapitres qu'il consacre aux conciles sont médiocrement composés ; la pensée, souvent, n'est qu'indiquée et l'auteur ne tire pas tous les avantages désirables des posi-

(1) « Merkwürdiger weise nicht in M. P. S. berichtet wie schon S. B. E. XI 379 bemerkt ist ». (Buddh. Stud. 618 n. 3).

(2) Voir ci-dessus p. 227, la confusion du *ñatticatuttha* et du *ñattidutiya*, ci-dessous p. 241, n. 1, l'interprétation de *ubhato vinaye*, et p. 242, l'expression inexacte « dans le canon ». Ce ne sont pas de grosses fautes.

tions qu'il occupe et des armes dont il dispose. Enfin, sa manière peut donner le change à un lecteur qui se voit traité, dès les premières lignes, un peu « à la hussarde », — c'est le cas de M. Oldenberg, — et qui voit traiter avec moins de respect encore les respectables Suttantas. M. Oldenberg n'apprécie pas l'ironie du savant russe : « Die Ironie.... scheint mir nicht vollkommen glücklich ». Que serait-ce s'il avait compris toutes ses plaisanteries ? Par le fait, et c'est le point capital, il s'est mépris sur la pensée de Minayeff en ce qui regarde l'historicité du concile et des épisodes, et ce n'est pas entièrement la faute ni de Minayeff, ni de M. Oldenberg : celui-ci ne croit point au concile, mais il s'en faut de si peu ! celui-là, en apparence, prétend faire de l'histoire avec le Culla, bien qu'il ne croie ni aux Sūtras, ni au Culla.

Ces entreprises de critique interne sont extrêmement délicates, surtout pour ceux qui se résignent à ignorer beaucoup de choses et n'ont pas dans les textes la foi du charbonnier. Ils craignent de discerner, pour des raisons subjectives, ce qui peut être historique de ce qui n'a aucune chance de l'être ; jamais, et la seule pensée les déconcerte, jamais ils ne croiront que le silence d'un Sūtra sur un dogme ou un événement ecclésiastique puisse fournir autre chose qu'une hypothèse. Ils relisent deux ou trois fois l'observation de M. Oldenberg sur l'absence d'allusion au premier concile dans le Mahāparinibbāna : « *This silence is as valuable as the most direct testimony*. It shows that the author of the Mahāparinibbānasutta did not know anything of the First Council » [1] ; — encore ne sont-ils pas assurés d'avoir bien lu. Pour un

(1) Voir Intr. au Mahāvagga, loc. laud. ci-dessus p. 225, n. 2.

peu, ils déserteraient une discussion sans issue, parce qu'elle est sans contrôle possible et sans principe connu. Que si, comme Minayeff, ils croient nécessaire d'y prendre part, on ne pourra pas leur reprocher de faire fond sur des données qu'eux-mêmes n'acceptent pas sans réserve, car leurs adversaires les admettent. Et c'est un principe formulé par Dignāga dans sa controverse avec les Brahmanes que, dans une joute dialectique, tout argument vaut dès que l'adversaire ne peut pas le récuser : peu importe ce qu'en pense lui-même l'argumentateur. Ou je me trompe, ou Minayeff était trop bon bouddhiste pour demeurer étranger à cet état d'esprit, et c'est une des raisons pour lesquelles il impatiente si souvent son érudit et convaincu antagoniste.

Je suis cependant persuadé, comme il l'était lui-même, que le Culla peut fournir mieux qu'un prétexte à jeux d'esprit. Il suffira d'établir que le manque d'harmonie entre le récit du conclave et les données épisodiques est encore plus radical que ne le croit M. Oldenberg ; et peut-être le lecteur voudra-t-il admettre que Minayeff voyait juste en reconnaissant dans ces épisodes, non pas des données à proprement parler historiques, mais un vieux fond de tradition authentique d'une inappréciable valeur pour l'intelligence du vieux Bouddhisme.

Reprenons, dans ses diverses parties, l'étude de Minayeff, en tirant parti, comme il est juste, des indications et des documents fournis par M. Oldenberg.

1) Le § 16 de Culla XI rappelle que « cinq cents bhikkhus prirent part à cette récitation du *Vinaya ;* par conséquent cette récitation du *Vinaya* est appellée celle des Cinq Cents ».

Or le § 8 expose la récitation du Dharma, c'est-à-dire

des cinq Nikāyas. Pourquoi le paragraphe final ignore-t-il l'œuvre d'Ānanda ? Est-ce à dire que le concile se soit occupé exclusivement de discipline, et que le § 8 ait été interpolé après que le chapitre XI avait reçu son titre ? — Minayeff n'a pas jugé digne de lui cette petite remarque ; elle emprunte cependant quelque intérêt à ce fait que le Culla ne souffle pas mot d'une récitation de l'Abhidharma (preuve d'antiquité, observe très bien M. Oldenberg [1]), tandis que les Vinayas de plusieurs sectes, Dharmaguptas, Sarvāstivādins, parlent de l'Abhidharma dans leurs chapitres correspondant au Culla XI. — Les Mahīçāsakas et les Mahāsāṃghikas imitent, au contraire, la réserve du Culla en ce qui regarde les livres de « nomenclature scolastique » [2] : il serait curieux que le Culla XI, dans la rédaction que suppose son titre, eut possédé sur les Mahīçāsakas, en omettant les cinq Nikāyas, l'avantage qu'il partage avec les Mahīçāsakas sur les Dharmaguptas et les Sarvāstivādins, en omettant l'Abhidharma.

2) La sentence contre Channa, §§ 12-15. De cette procédure contre Channa, du *brahmadaṇḍa*, le Vinaya ne sait rien, de l'avis autorisé de M. Oldenberg ; les moines auquel s'adresse Ānanda n'en savent pas plus long, puisque celui-ci est forcé de la leur expliquer. Le seul Mahāparinibbāna en fait mention (VI. 4) et nous fournit la conversation qu'Ānanda répète mot pour mot aux bhikṣus du conclave (Culla, XI. § 12).

Ceci démontre, à tout le moins, qu'Ānanda n'a pas fait chanter aux membres du concile l'intégrité du Mahāparinibbāna, car il n'aurait pas eu à leur répéter cette injonction du Maître défunt.

---

(1) Buddh. Stud., p. 628. — Voir ci-dessus p. 219, n. 2.

(2) *mātṛkās*, voir Kern, Man. p. 2-3.

Ceci démontre aussi, pour raisonner *a silentio*, que les Vinayas, avec leurs Vibhaṅgas, sont antérieurs au Mahāparinibbāna, puisqu'ils ne parlent pas du *brahmadaṇḍa* [1].

3) Manquements d'Ānanda (§ 10). — La récitation est terminée. Les moines reprochent à Ānanda un certain nombre de fautes et Ānanda répond comme nous avons vu.

I. Avant d'entrer dans le détail des péchés, quelques observations s'imposent.

A. Comment peut-on faire des reproches quelconques à Ānanda, lequel est Arhat ?

« Ānanda était déjà devenu un saint impeccable, c'est-à-dire un *arhat*, et cependant il se soumet à un jugement ; l'assemblée l'invite à faire pénitence de quelques péchés... Buddhaghoṣa, dans sa relation du premier concile, a laissé de côté tout cet épisode. Peut-être a-t-il trouvé scandaleux pour les fidèles un récit où il est question des péchés d'un Arhat, impeccable suivant les dogmes postérieurs ; toujours est-il que, dans les récits les plus anciens, on a conservé, malgré leur rédaction récente, le vague des idées primitives au sujet du saint. On ne peut guère considérer le fait même du jugement comme une invention de la légende, et encore au VII[e] siècle, à l'endroit où fut jugé Ānanda, s'élevait, s'il faut en croire Hiouen-Thsang, un stūpa en mémoire de cet événement » [2].

---

(1) D'autres remarques sur cet épisode voir p. 236 et p. 250, n. 1.

(2) Minayeff, Recherches p. 31. Cette dernière phrase révolte M. Oldenberg (p. 626). Peut-être Minayeff ne pousse-t-il pas la crédulité aussi loin que M. O. le suppose : on peut voir ici un exemple notable de son ironie. L'histoire des fautes d'Ananda porte en elle-même un caractère d'authenticité : le monument dont parle le pèlerin chinois n'est qu'une preuve d'appoint. Il s'est passé pas mal de siècles, en effet, entre le jugement d'Ānanda et l'époque de

Voici les remarques de M. Oldenberg sur ce point : « Le jugement d'Ānanda permet-il d'opposer ' aux dogmes définis sur l'arhat, le vague des idées primitives au sujet du saint ' ? Avons-nous vraiment quelque raison de croire à cette incertitude primitive ? Tout me semble indiquer que le ' cercle d'idées ' de l'ancien Bouddhisme s'est attaché dès l'origine à établir le concept de l'Impeccant, du Délivré [1]. Et la tradition, septentrionale comme méridionale, me parait unanime à nous garantir ce concept comme très ancien : les divergences de vue sur l'Arhat qui se rencontrèrent chez les théologiens systématiques postérieurs, ne changent rien à mon avis sur ce point. Mais, en fait, il est inutile de me préoccuper ici de ce problème : il suffit de faire remarquer qu'Ānanda devient Arhat immédiatement avant le commencement des opérations du concile. Le récit appuie sur ce point qu'il n'était pas Arhat auparavant. Pour les *dukkaṭa* qu'il a commis, il les a commis du vivant du Maître, avant d'être Arhat. Or, quiconque est dans quelque mesure familier avec l'exposé des procédures disciplinaires, telles que le Vinaya nous les donne, verra sans difficulté que toute faute une fois commise doit trouver sa sanction disciplinaire, sans

---

Hiouen-Thsang. — Mais il y a beaucoup de gens qui croient à la naissance du Bouddha dans le jardin de Lumbinī sur la foi d'une inscription d'Açoka. Or qui dira quand est né le Cakravartin sous l'arbre des nuées ?

(1) On sait que les livres d'Abhidharma (Dhammasaṅgaṇi, Kathāvatthu) distinguent fort nettement le *nirvāṇa*, qui seul est *asaṁskṛta*, et l'*arhattva* qui n'est autre chose que la disparition des *āsravas*, du *rāga* (*vītarāgatva*). Le *saṁskṛta* est *sāsrava* ou *anāsrava*. Voir M. Vyut. § 109. 101 et suiv. — L'impeccable n'est pas délivré des *skandhas*.

qu'on tienne compte du point de savoir si le coupable a, dans l'intervalle, atteint quelque degré de la perfection spirituelle » [1].

Je ne suis pas, hélas ! chez moi (*zu Hause*) dans les procédures disciplinaires du Vinaya ; je pourrais, presque sans coquetterie, avouer que j'ai surtout étudié le onzième chapitre du Culla. La fortune veut que j'y trouve un détail important relatif au problème qui nous occupe. Nous savons que Channa, lorsqu'Ānanda lui eut fait part du « boycottage » prononcé contre lui par le Bouddha, tomba dans un tel repentir qu'il devint bientôt Arhat. La-dessus, comme nous l'avons dit, mais cela vaut la peine d'être répété, il va supplier Ānanda de lever l'excommunication [2] : il est donc du même avis que M. Oldenberg. Une faute commise avant l'acquisition de l' « Arahatship » doit trouver sa sanction disciplinaire. — Ānanda qui, croyons-nous, s'y entend mieux que personne, lui répond en propres termes : « Du moment même, ami Channa, où tu as réalisé la qualité d'Arahat, de ce moment la pénitence a cessé ». — « Quoi qu'il dise, personne ne lui parlera, ne l'exhortera, ne l'admonestera » : ainsi avait parlé le Bouddha sur son lit de mort au sujet de Channa. Mais, par le fait qu'on devient Arhat, la pénitence tombe, encore qu'elle soit prononcée comme définitive. — Il est vrai que le Vinaya ne sait rien de cette pénitence dite « de Brahmā », et que la familiarité avec les Vinayas est par conséquent ici sans importance.

Observons encore que Channa se trouve relevé de

(1) Buddh. Studien, p. 620-621.

(2) Quel droit possède Ānanda de lever une excommunication prononcée par le Bouddha, approuvée par le Saṁgha ?

l'excommunication quand elle ne lui est plus dommageable. On sait que, d'après la thèse orthodoxe, non seulement l'Arhat ne peut déchoir, mais encore que l'assistance d'autrui, conseil ou instruction, lui est parfaitement inutile.

L'histoire d'un Arhat coupable et pénitent malgré lui est contraire à l'orthodoxie des « non-mahāsāṁghikas » [1]. Quand elle fut composée, la scolastique n'avait pas encore tiré parti des données scripturaires et de l'expérience spirituelle pour développer le dogme dans tous ses détails. Je crois, avec M. Oldenberg, que les deux traditions sont d'accord pour attribuer une haute antiquité au concept du saint ; — mais j'ajoute qu'elles me paraissent aussi mettre hors de contestation les divergences, fort anciennes, des docteurs sur ce dogme. On ne peut pas, en effet, considérer ces divergences comme des différences d'opinion qui apparurent « unter den späteren theologischen Systematikern ». Les « inventeurs » hérétiques des *cinq points* (dont quatre sont relatifs à l'Arhat) [1], ne sont ni des théologiens systématiques, ni des personnages tardifs. On rattache à leur nom le souvenir de la première division du Saṁgha. Mais, fussent-ils aussi anciens que je le crois, il semble qu'avant la période où les bouddhistes se divisent en affirmateurs et en négateurs de la possibilité de la chute et de l'ignorance de l'Arhat, il y en eut une où la question n'était pas dogmatiquement posée. Voilà ce qu'a vu, ici, Minayeff ; et, à mon avis, très raisonnablement [2].

(1) Voir nos remarques sur le troisième concile.

(2) Voir Childers, 53 b au bas : « Arahā properly means only a venerable man and et Dh. 240 [$_{25}$] we find it applied by a non-Buddhist to Acelakas or naked ascetics ».

B. D'après le Culla, les Vinayas desMahīçāsakas et des Mahāsāṁghikas, et plusieurs autres sources dont l'autorité indépendante est douteuse, l'examen de conscience d'Ānanda, institué par le conclave ou par Kāçyapa, a lieu après les opérations du concile et n'a aucun rapport avec sa qualification comme Arhat ou comme membre du dit concile [1].

Ceci est absurde, semble-t-il, et hétérodoxe ; et on ne peut qu'approuver les Dharmaguptas d'avoir placé le jugement d'Ānanda avant le concile, et les Sarvāstivādins, ainsi que deux autres sources chinoises, d'avoir subordonné l'admission d'Ānanda à sa justification et à l'acquisition de la sainteté (*arhattva*). Mais cette absence d'ordre et de convenance dans trois sources de premier rang, comparée à l'harmonie plus grande qui règne dans les autres, permet d'affirmer, avec Minayeff, « l'entière indépendance des récits réunis par nos diascévastes en un seul tout ». Dans le récit plus ancien, croyons-nous, il n'était pas question de concile : on réprimande Ānanda. Qu'on ajoute à ce premier noyeau la légende d'un concile, la réprimande d'Ānanda ne changera pas d'abord de caractère; et si l'orthodoxie, en voie de se former, exige que tous les membres du conclave soient Arhats, on ne fera pas de

---

(1) Le jugement d'Ānanda a lieu, soit avant la compilation des Écritures (Dharmaguptas, Sarvāstivādins, Mahāprajñāpāramitāçāstra, la collection de Kāçyapa [Nanjio 1363], Hiouen-Thsang, I. 156), soit après (Mahīçāsakas, Mahāsāṁghikas, Vinayamātṛkāsūtra, Vie d'Açoka). Tantôt il n'y a aucun rapport entre les fautes d'Ānanda et sa qualité de membre du concile (sources du second groupe et Dharmaguptas) ; tantôt, au contraire, le jugement a pour but de démontrer qu'Ānanda n'est pas arhat, et doit être exclu du conclave.

difficulté pour attribuer à la réprimande la place de second rang qui lui convient après la narration d'un événement aussi capital que la rédaction des Écritures. L'orthodoxie n'est pas encore assez chatouilleuse pour sentir la contrariété de cette disposition chronologique ; elle n'est pas assez ferme pour écarter le souvenir précis de la « non-sainteté » d'Ānanda lors d'une réunion qui avait pour objet de le châtier [1]. — Tout ce que peut obtenir la tendance orthodoxe, c'est de promouvoir Ānanda à la sainteté durant la nuit du Concile.

Chez les Sarvāstivādins, au contraire, la réprimande d'Ānanda est devenue un jugement. Kāçyapa constate que la présence du pieux ami du Bouddha dépare la sainteté générale de l'assemblée : il voit qu'Ānanda est encore sujet aux passions, colère, désir, ignorance, attachement. Il l'exclut. Ānanda répond : « Je n'ai péché, dit le texte, ni contre la moralité, ni contre la doctrine, ni contre la bonne conduite : je n'ai rien fait d'inconvenant ni de dommageable à la Communauté ! » — Kāçyapa reprend : « Disciple immédiat du Bouddha, quoi d'étonnant que tu n'aies pas commis les péchés dont tu parles ? Mais, pour ce qui est de n'avoir rien fait de dommageable à la Communauté, n'as-tu pas prié le Bouddha de recevoir les femmes dans l'Ordre, les femmes que le Bouddha déclarait aussi dangereuses que des serpents et nocives à l'Ordre... » [2].

On voit que la notion de l'Arhat est encore bien « floue » ici et comme accessoire.

Aussi le texte intitulé « Collection [de l'Écriture] sous Kāçyapa » ajoute-t-il aux reproches adressés à Ānanda

(1) Le Karuṇāpuṇḍarīka connaît un Ānandaçaikṣa.

(2) D'après Rockhill ; cf. Kern, II. p. 239.

celui qui seul importe et qui, jusqu'ici, ne figurait pas dans la liste des fautes, bien qu'il se fut glissé dans le contexte Sarvāstivādin : « Ānanda n'est pas délivré du désir, de la haine et de l'ignorance ». Donc il n'est pas Arhat, donc il n'est pas des nôtres ! — Il convient d'opposer à cette rédaction le texte du Culla : « Quoiqu'il soit encore à l'étude, disent les moines à Kāçyapa, choisissez Ānanda, car il est incapable de désir, haine, ignorance ou crainte » [1].

II. Parmi les péchés d'Ānanda sont particulierement intéressants le cinquième, le quatrième et le premier [2].

A. Cinquième faute : « Tu as encore mal fait, ô Ānanda, quand tu t'es employé à obtenir l'admission des femmes dans le Dhamma et le Vinaya proclamé par le Tathāgata ». Ānanda répond qu'il a pensé à Mahā Pajāpatī, la Gotamī, sœur de la mère de Bhagavat. Les Sarvāstivādins ajoutent, d'après Rockhill (Life, p. 152) : « Je demandai seulement que les femmes qui étaient [mes] parentes et amies pussent entrer dans l'Ordre » [3].

Nous marchons ici sur un terrain très mouvant.

---

(1) C'est-à-dire qu'il a dépouillé les passions que les Arhats ont dépouillées. — Voir p. 221, au bas, la confusion des *abhijñās* et de *l'arhattva*.

(2) A propos du second péché (avoir marché sur la robe) et des fautes similaires (avoir refusé de l'eau), Minayeff s'exprime ainsi : « Cette conduite d'Ananda, non seulement était une transgression des règles du Vinaya qui déterminèrent dans la suite les rapports du disciple et du maître, mais elle impliquait encore quelque chose de plus monstrueux, du mépris pour le saint suprême, pour le Bouddha ». L'observation ne me paraît pas concluante.

(3) A rapprocher de cette donnée celles que signale Minayeff, p. 41, sur le rôle de la famille des Çākyas dans la Communauté, Mahāvagga, p. 71, et les récentes découvertes archéologiques.

Minayeff se demande s'il n'y a pas dans cette accusation « un écho des prophéties et des idées très modernes sur la fin du Bouddhisme à la suite de l'admission des femmes dans la communauté monastique ».

Je crois, au contraire, que nous entendons ici un écho, fort affaibli et indistinct, d'une controverse « préhistorique » relative à l'admission des femmes [1].

B. Le quatrième péché, dit Minayeff, mérite d'être remarqué. « En ceci aussi, ô Ānanda, tu as commis une faute : alors que Bhagavat te faisait une suggestion, une invitation si claire, si évidente, tu ne l'as pas supplié en disant : que Bhagavat reste pendant le ' siècle ' (*kalpa*)..., par pitié pour le monde ». Nous ignorons, poursuit Minayeff, si l'auteur du récit que nous examinons attribuait au Bouddha ce pouvoir [de prolonger sa vie pendant un *kalpa*] ; mais il ressort de ces paroles que les saints personnages du concile qui jugeaient Ānanda, ne doutaient pas que le Bouddha n'eut pu, s'il l'avait désiré ou qu'on le lui eut demandé convenablement, continuer à vivre un *kalpa* entier [2] ; ils partageaient une conviction qui, *dans le canon*, est attribuée aux Mahāsāṁgikas et déclarée hérétique. L'enseignement des Mahāyānikas

---

(1) Voir p. 306, n. 1 à la fin.

Je n'insiste pas sur l'absurdité du reproche adressé à Ānanda de s'être fait l'instigateur d'une mesure prise par le Bouddha lui-même. Et les moines viennent de ' chanter ', sans objection, le ' double Vinaya ' (*ubhato vinaye*), c'est-à-dire le Vinaya des bhikṣuṇīs comme celui des bhikṣus ! — Pour le dire en passant, Minayeff semble s'être trompé sur le sens de cette expression (= Vibhaṅga et Khandakas). Voir Buddh. Studien, p. 618, n. 1.

(2) « Le Tathāgata peut rester en vie pour le *kappa* ou pour le reste du *kappa* ». — Voir M. P. S. III. 3, 45, et Milinda, p. 140 = Rhys Davids, I. p. 198.

sur cette possibilité de prolonger la vie humaine était aussi le même ».

M. Oldenberg observe, à bon droit, que les mots que nous avons soulignés, *dans le canon*, constituent une inexactitude. Le Kathāvatthu condamne, il est vrai, la susdite opinion, — le Kāthāvatthu, le plus jeune des livres d'Abhidhamma, que la tradition orthodoxe ne fait remonter qu'à Tissa Moggalīputta, au troisième concile, et que Minayeff lui-même considère comme beaucoup plus tardif, — de telle sorte qu'on peut, « si l'on veut », dire que la doctrine susdite est condamnée *dans le canon*, mais qu'il convient de préciser tant soit peu. — Mais ce n'est pas dans le Kathāvatthu, c'est dans le commentaire du Kathāvatthu que les Mahāsāṃghikas sont désignés comme tenants de l'hérésie en question [1] : « Le Kathāvatthu nous renseigne sur l'activité d'une génération de théologiens qui entretiennent avec le texte des Suttas un rapport analogue à celui des scolastiques chrétiens avec le texte du Nouveau Testament. Les Suttas constituent des données fermes ; on en cite souvent des fragments plus ou moins étendus ; ils jouissent d'une autorité sans limite. Mais il s'agit de les interpréter convenablement et de trouver une solution quand ils paraissent se contredire. C'est ainsi que, dans le passage du Kathāvatthu qui nous occupe, est examinée la contradiction entre la donnée scripturaire sur le pouvoir de prolonger la vie que procure l'*iddhi* [vertu magique] et cette autre donnée scripturaire qui déclare impossible que ne vieillisse pas ce qui est vieillissable, ne meure pas ce qui est mortel [2]. La con-

(1) Buddh. Studien, p. 619.
(2) Aṅg. II. p. 172.

clusion est qu'en effet un tel pouvoir n'a pas pu être attribué à l'*iddhibala ;* et le commentaire, riche en habiletés exégétiques, — aussi fréquentes chez les pieux dialecticiens bouddhistes que chez leurs confrères chrétiens, — se débarrasse du témoignage scripturaire, parfaitement clair en effet, par une distinction [ingénieuse] des diverses significations du mot *kappa* » [1].

J'ai tenu à reproduire toute cette page parce qu'elle est très heureuse et fort instructive ; mais c'est à peine si elle modifie la forme qu'il faut donner à l'argumentation de Minayeff.

Il est acquis que, d'après le rédacteur du Mahāparinibbāna (III. 3, etc.), le Bouddha s'attribuait, comme il attribuait à tous les possesseurs des *iddhibalas*, le pouvoir de « demeurer » jusqu'à la fin du « siècle ». Dès lors, l'opinion des theras et d'Ānanda est d'accord avec un texte au plus haut degré canonique. Elle est contredite par le Kathāvatthu, comme par le Milinda. Cela prouve, ainsi que l'observe très bien M. Oldenberg, que, du jour où on chercha à construire une dogmatique, on se heurta à des textes sacrés inconciliables entre eux, ou inconciliables avec les vues théoriques, « dogmatiques », formées ou en formation. Mais à quelle époque la préoccupation dogmatique s'attacha-t-elle à la question des vertus conférées par l'*iddhibala ?* De très bonne heure, à notre avis, car cette question, comme celle de l'impeccabilité de l'Arhat, touche à celle du Bouddha considéré comme *iddhimān ;* elle est d'ailleurs en rapport avec l'attitude que la Com-

(1) *kappa* signifierait ici la durée normale de la vie humaine. En d'autres termes, le Bouddha se serait vanté de pouvoir échapper à une mort prématurée (*akālamaraṇa*). On a beaucoup discuté le problème de l'*akālamaraṇa* de l'Arhat. L'habileté de Buddhaghoṣa n'est donc pas uniquement son fait.

munauté prendra vis-à-vis du Yoga. Il semble que des orthodoxies ont dû, ou ont pu, se constituer sur ces points bien avant l'époque du Kathāvatthu.

Je crois volontiers au commentaire du Kathāvatthu quand il nomme, à ce sujet, les Mahāsāṁghikas ; car les sources septentrionales attribuent au groupe des Mahāsāṁghikas, Lokottaravādins, etc., l'opinion que la vie des Bouddhas n'a pas de limite ; de même, qu'il n'y a rien de « mondain », ou, si l'on veut, de « terrestre » en eux. Cette doctrine, qui exalte le Maître et préconise les vertus magiques, le passage allégué du M. P. S. et notre « légende » du jugement d'Ānanda prouvent qu'elle appartient à la plus vieille tradition, à la tradition des « presbytres ». Le Kathāvatthu et le Milinda s'en écartent, et, bien que Buddhaghoṣa reconnaisse nettement les vues sectaires du Kathāvatthu, — « Le Bouddha, fait-il dire à Tissa, est Vibhajyavādin », — il n'est pas superflu de le constater en passant. La tendance de la tradition « méridionale » est, si je peux m'exprimer ainsi, évéhmériste. Elle est d'ailleurs caractérisée par une grande sobriété en ce qui regarde le Yogisme et toutes ses formes. Des Indianistes, aussi célèbres qu'autorisés, renchérissent volontiers sur les Suttas, et construisent un Bouddhisme « ultra-hīnayāniste », raisonnable, émondé de la magie et du surnaturel autant que faire se peut. Il est intéressant d'observer que le conflit qui nous divise aujourd'hui n'est que le reflet de la dissension qui, croyons-nous, sépara en sectes les fidèles des premiers temps. Le Bouddha historique, c'est-à-dire le Bouddha des premières générations bouddhiques, n'est-il qu'un « saint », ou est-il un être supérieur, divin, *lokottara ?* Et, sans mettre en cause la loyauté des vieux theras singhalais de Vaṭṭagāmani, rédacteurs définitifs (?) des

Nikāyas, on remarque, malgré soi, que l'école qui nous a conservé le canon de langue pâlie est la même qui a donné le Kathāvatthu et le Milinda dans leur rédaction complète [1]. Les hommes qui se jouent des paroles de Bhagavat, comme font Buddhaghoṣa et Nāgasena, ne sont-ils pas suspects d'avoir pratiqué des coupes sombres dans la vieille légende ? Ne peut-on pas supposer, sans excès de crédulité, qu'ils ont, plus ou moins inconsciemment, laissé tomber une partie de la « tradition commune » du vieux Bouddhisme ? [2].

Au moins faut-il relever tous les indices qui nous éclairent sur cette vieille et problématique histoire. Et, à ce point de vue, l'observation de Minayeff sur le quatrième péché d'Ānanda nous semble aussi précieuse qu'elle est fondée.

C. L'abolition des règles petites et très petites [3] — Voir Culla XI. § 9 et § 10 initio (premier péché d'Ānanda d'après le compte pâli).

Comparer Mahāparinibbānasutta VI. 3. « Quand je ne serai plus, ô Ānanda, que l'Ordre, s'il le veut ainsi, abolisse les règles petites et très petites » ; et Pācittiya LXXII : « Si un bhikkhu lors de la récitation du Pātimokkha parle ainsi : ‘ A quoi bon la récitation des règles petites et très petites, sinon à engendrer le doute, la fatigue, la perple-

(1) Sur les parties anciennes du Kathāvatthu voir nos remarques sur le troisième concile.

(2) En tous cas nous ont-ils conservé beaucoup de choses précieuses. Voir l'Ākaṅkeyyasutta et les remarques de M. Rhys Davids, Buddhist Suttas, p. 207 ; le Mahāsudassanasutta (ibid. p. 237). — Je ne fais qu'indiquer en passant cette question sur laquelle il est aisé d'être long, mais difficile d'être démonstratif.

(3) D'après Milinda (IV. 2. 3, p. 144), par *khuddaka* il faut entendre des *dukkaṭa*, par *anukhuddaka* des *dubbhāsita*. — Les

xité ? ', ce bhikkhu est coupable de mépriser les règles » [1].

« L'hypothèse s'impose (drängt sich von selbst auf), dit M. Oldenberg, que le rédacteur de notre chapitre du Culla a parlé de ces choses (c'est-à-dire de Channa et des petits préceptes) parce que le Mahāparinibbāna en avait parlé ».

« Le Bouddha avait donné des ordres à exécuter après sa mort : ne devait-on pas, quand on avait à parler de ce qui s'était passé dans la Communauté après la mort du Bouddha, expliquer comment ces ordres avaient été exécutés ? La tradition du Mahāparinibbāna parle, dans le sens qu'on connait, des *khuddakānukhuddakas* : d'ailleurs on ne savait pas que la Communauté eut supprimé aucune des règles visées. Dès lors, quoi de plus simple que de supposer que la Communauté avait pris la résolution de s'en tenir aux lois établies ? » [2].

C'est ce qu'aura fait le compilateur du Culla, et le même raisonnement vaut pour l'histoire de Channa et de sa pénitence.

Certes, il n'est pas mauvais ; mais il n'est pas démonstratif. On en fera plusieurs autres, si l'on veut, et tout aussi bons, sur la question qui nous occupe.

La « constatation » de Minayeff demeure entière. Qu'on

Vinaya Texts traduisent : « the lesser and minor precepts ». — Tib. phran-tshegs ; Rockhill, R. H. R. IX. 168.

(1) Ce texte a échappé à Kāçyapa, à Ānanda, à M. Oldenberg.

(2) « Die Überlieferung des M. P. S. gab jenes Wort über die Khuddakānukhuddakāni : man wusste andrerseits nichts davon, dass eine Aufhebung irgend welcher derartiger Satzungen erfolgt sei : was war einfacher, als sich hier zu helfen, in dem man die Gemeinde einen Beschluss fassen liess wie den im Culla § 9 berichteten ? ».

tienne compte de l'allusion du M. P. S. à l'abrogation des petites règles, ou de la discussion narrée dans le Culla, ou de l'indication fournie par Pāc. LXXII, ou des trois documents à la fois, il reste que nous avons affaire à une donnée « qui porte la marque d'une antiquité reculée », — difficile sans doute à restaurer dans le contexte historique qui lui convient, — mais qui est « plutôt » inconciliable avec une constitution rigoureuse et déjà précisée de la discipline. On a plaisir, plaisir un peu cruel, je l'avoue, à voir les pauvres theras chercher dans leur sacré Pātimokkha, où le Bouddha a formellement condamné les contempteurs des petites lois (Pāc. LXXII), les lois petites et très petites que cet excellent Bouddha, par l'inconséquence la plus facheuse, leur a donné la permission d'abroger ! A adopter une des six interprétations des Pères, il n'y a guère que l'assasinat qui soit interdit aux fils de Çākya ! « Si le Bienheureux vivait encore, disent les ‘ six bhikṣus ’ du Mahāsāṁghika-vinaya [1], il abolirait toutes les lois ! »

La parole du Bouddha qui autorise l'Ordre à modifier les lois fixées par l'Omniscient est bien extraordinaire. Ne vient-il pas, avant de faire cette confidence à Ānanda, de déclarer solennellement que « les vérités et les lois de l'Ordre que j'ai promulguées et établies pour vous tous, vous tiendront lieu de Maître quand je ne serai plus » ? [2].

(1) La discussion sur les petites règles y est très développée. — Suzuki, article cité, p. 277.

(2) M. P. S. VI. 1. Il est étrange aussi qu'Ānanda révèle au Concile la délégation de pouvoir que le Maître a faite après que le Vinaya a été chanté par Upāli, après que lui-même Ānanda a chanté le Dharma. Est-il encore temps de délibérer sur l'infirmation des règles déjà canoniques ?

Nous sommes, à la vérité, dans des ténèbres si profondes qu'il est malaisé, non de formuler des hypothèses, car elles se présentent en foule, mais de s'attacher à une hypothèse déterminée. La pensée de Minayeff, et, nous le verrons en examinant l'histoire de Vaiçālī, cette pensée paraît très prudente et judicieuse, c'est que les règles de discipline, à la mort du Maître, étaient très loin d'être fixées telles que nous les connaissons. Pour être moine bouddhiste, il fallait tout d'abord être un religieux, un *çramaṇa*, c'est-à-dire se conformer aux lois générales de la vie religieuse, déjà précisée sous diverses formes, jainas ou brahmaniques ; il fallait aussi être un « fils de Çākya », en se soumettant à la forme particulière de vie religieuse que l'expérience toujours accrue du Maître, puis de la Communauté, jugera bon de formuler ; en faisant partie du *saṁgha*, présidé par le Bouddha et constitué en fraternités amies.

Or le Bouddha a reconnu lui-même l'inutilité et la nocivité de la pénitence (*tapas*) ; le tableau qu'il trace des « fruits de la vie religieuse » n'a rien d'effrayant ; sa première parole officielle est pour annoncer, — c'est à des religieux, à des *yogins* qu'il s'adresse, — une voie moyenne entre l'austérité et le « laxisme » [1].

Dès lors une solution se présente, à la vérité séduisante, et qu'on peut recommander à l'école conservatrice. Quand le Bouddha permit de supprimer les *khuddakānukhuddakas*, il n'entendait pas parler des principes par lui-même proclamés, lois de « l'honnête religieux » qui sait vivre et marche à grands pas, en suivant l'Octuple

(1) Voir les remarques de M. Rhys Davids (Dialogues of the Buddha, p. 208), sur le Kassapasīhanāda.

Chemin, vers le nirvāṇa. Il parlait des règles petites et très petites dont s'encombrent les disciplinaires hérétiques, et qui accablent l'essor spirituel [1].

Le premier concile ne fut pas ce qu'un vain peuple pense. La codification des Écritures, n'y tint pas la place que l'on dit. Mais, comme le remarque Minayeff, il ne faut pas dans nos récits, « confondre des renseignements qui ne méritent pas la même créance : ... les assemblées s'instituèrent tout naturellement et furent la conséquence nécessaire d'un état de choses donné ». Ces assemblées, partielles, comme l'indique Culla, XI § 11 (abstention de Purāṇa), s'organisent peut-être sous la forme « déjà » classique des conférences tenues pendant la saison des pluies par tous les moines, sans exception, d'un même ressort [2]. Peut-être ont-elles un peu plus de solennité ; elles sont provoquées par la divergence de vues entre les moines, par les accusations portées contre tel ou tel. Le Maître n'est plus : il faut qu'une autorité s'organise ou s'affirme pour démentir formellement Subhadra qui croit être libéré de toute règle par la disparition du Bouddha, pour atteindre Channa auquel le Maître

(1) Voir Rhys Davids, loc. cit. : « So hard, so very hard, was the struggle that the Arahat, or the man striving towards Arahatship, should be always sufficiently clothed, and take regular baths, regular exercise, regular food. He was to avoid, not what was necessary to maintain himself in full bodily vigour and power, but all undue luxury and all worry about personal comfort ».

(2) D'après nos textes, s'il y avait dans le lieu d'hivernage un moine qui ne prit point part à l'assemblée, celle-ci serait sans autorité. — Je crois cette disposition ancienne, du moins dans ses origines, car elle découle de la solidarité que le Maître a voulu établir entre les éléments disparates de son saṁgha (Voir p. 217, n. 3, et l'*āvāsa* et l'*anumatikappa* (Vaiçālī).

n'a pas eu le temps de signifier sa sentence [1], pour réprimander Ânanda lui-même que l'affection du Bouddha ne défend plus contre les jalousies qu'elle a suscitées. Or le Maître, comme le dira Purāṇa à en croire deux traditions respectables [2], et comme le démontrent suffisamment les textes, le Maître n'a pas toujours énoncé le même avis sur tous les points de discipline. Son omniscience lui permettait de saisir en tout l'essentiel et d'accommoder ses préceptes, comme sa doctrine, aux besoins de chacun. Mais il n'est plus là pour calmer les conflits (*vivāda*) et la Communauté, veuve de son chef infaillible, se doit d'avoir des règles. Ânanda rappellera que le Maître a condamné les futilités disciplinaires : mais tout le monde n'a pas entendu ou compris de la même manière cette parole libératrice.

« Dans le Vinaya même, il me semble, dit M. Barth, qu'il y a plusieurs conceptions de la vie religieuse. Tantôt le bhikṣu est un vagabond solitaire, sans feu ni lieu : ils ne doivent pas suivre deux le même chemin [3] ; tantôt ils cheminent par troupes nombreuses, d'ordinaire cinq cents,

(1) M. Kern a remarqué que le Bouddha reste toujours étranger aux procédures disciplinaires. — Voir Bouddha, Oldenberg-Foucher², p. 333, comment le Saṁgha se hausse à la dignité de « joyau ».

(2) Voir p. 222, n. 2.

(3) Voir l'article de M. Barth sur le M. Vastu, p. 28, J. des Savants, 1899. M. Barth signale Mhv. III, 415-420, (not. 415., *caratha bhikṣavaḥ carikāṁ mā ca duve ekena agamittha*, et 421., *praviviktā viharanti bhikṣavaḥ*) et M. Vagga, I. 11. Cf. la note des Vinaya Texts, I, p. 112 sur la phrase « Let not two of you go the same way » — « This cannot be understood as a general rule, for it is repeated nowhere where precepts for wandering Bhikkhus are given, and, on the contrary... — The precept given here is intended to refer only to the earliest period in the spread of the new doctrine... »

à la suite du Maître ou d'un disciple éminent ; tantôt ils forment des groupes sédentaires : il y a les bhikṣus de Kosambi, de Vesāli, de Sāvatthi [āvāsika = naivāsika, M. Vyut. § 270] ; ils sont autorisés à posséder des objets mobiliers absolument incompatibles avec la vie errante ; le Pātimokkha, le noyeau le plus ancien, suppose la vie de couvent » [1].

Soyons sûrs qu'il y a ici beaucoup de développements ultérieurs, surtout dans le sens de la vie cénobitique ; mais ne doutons pas non plus de la diversité primitive des groupes bouddhiques [2]. Quelquefois le Bouddha a rallié à son étendard de salut des communautés d'ermites, quelquefois des *yogins*, solitaires « comme sont les rhinocéros », les futurs « pratyekabuddhas » [3] ; souvent il a arraché au siècle des fils de famille, des marchands et des femmes. Aussi, quand Ānanda, représentant des éléments « mondains », partisan des voies larges, l'homme de l'Octuple Chemin comme Upāli est l'homme des Vinayas, quand Ānanda veut faire triompher un Prātimokṣa facile, Kāçyapa, l'homme des Dhūtāṅgas [4], « ascète attiré du dehors dans la Communauté », se lève pour lui répondre : « Il ne faut pas scandaliser les laïques ; il ne faut pas que les fils de Çākya soient moins *çrama-*

---

(1) Bulletin des Religions de l'Inde, 1899-1902, III, i, p. 29.

(2) Nous reviendrons sur ce problème après avoir examiné la légende de Vaiçālī, p. 305.

(3) Voir Kern, Manual, p. 75, note 6 (Sutta Nip. I, 3 et 12, Therag. 518-526) et 61, n. 7 (ad Mhv. I. 301) — M. Vyut. § 45, 1.

(4) Voir Kern, Manual, p. 75, note 5 (Dīpav. IV. 3, V. 7, Saṁ. N. II. 156, Div. 61, 3 en remontant, 395). — Cf. ci-dessous, nos remarques sur Devadatta (p. 305, n. 2) et le concile de Vaiçālī (p. 302-4).

ṇas que les religieux hérétiques ; il ne faut rien supprimer des lois petites et très petites ».

Il a fait au Bouddha d'assez larges concessions quand il a revêtu sa nudité ascétique de la triple robe : avant de devenir le fidèle du lion qui rugit la voie du nirvāṇa, il s'est assuré que Gotama ne condamne pas toute pénitence, qu'il ne réprouve pas les ascètes qui mènent une vie dure, et seulement alors il a consenti à humilier son propre rugissement. — Mais il ne glissera pas plus loin qu'il ne faut sur la pente du « laxisme ».

A comprendre certain passage du Milinda comme un apologue, nous y trouverons la confirmation de cette manière de voir. « Pourquoi, demande Milinda, le Bienheureux a-t-il autorisé l'abrogation des petites règles ? Et n'entre-t-il pas, par ce fait, en contradiction avec lui-même ? » — « Non, répond Nāgasena ; Bhagavat n'a autorisé l'abrogation des petites règles que pour éprouver ses bhikkhus. De même, un roi conseillera à ses enfants d'abandonner les districts de frontière, ' car ce royaume est grand et difficile à conserver avec les forces dont nous disposons '. Mais les princes, à la mort du roi, abandonneront-ils les districts de frontière qu'ils tiennent déjà ? » — « Non, répond Milinda, ' les rois aiment à prendre ' ; les princes conquerront peut-être de nouveaux territoires, deux ou trois fois grands comme leur héritage, mais ils n'abandonneront pas une parcelle de ce qu'ils tiennent. » — « De même, ô roi, reprend Nāgasena, les fils du Bouddha, dans leur amour de la loi, pourront tenir deux cent cinquante règles, mais ils n'abandonneront jamais une loi qui a été régulièrement établie ».

De même que les rois, les ascètes sont très convoiteux (*luddhatara*). Ce sont leurs conquêtes successives qui ont

consacré les 227 règles du Prātimokṣa pāli et les 250 règles dont parle Nāgasena [1].

Je crains que la « vengeance » de Minayeff n'entraîne un peu loin mon zèle, car je raisonne comme ferait un croyant ! Mais du moins la position de l'auteur des Recherches est-elle excellente au point de vue strictement négatif, et je ne comprends pas du tout pourquoi M. Oldenberg se refuse à suivre, sinon jusqu'au bout, — car j'aurai moi-même à faire des réserves [2], — du moins dans ce qu'elle a par elle-même d'évident, l'interprétation de Minayeff, telle qu'il la résume fort bien lui-même [3] : « L'épisode [des khuddakānukhuddakas] nous transporte à une époque où aucun code [bouddhique] de discipline religieuse ne pouvait exister [4] ; où l'on ne pouvait pas encore savoir ce qui était important ou non dans les règles de la vie monastique [5]. Quand le Culla, avant de nous narrer cet épisode, fait réciter aux saints réunis le Vinaya tout entier, il se contredit lui-même [6] ».

---

(1) Ce chiffre rappelle le Prātimokṣa chinois (Dharmaguptas, 250 articles) ou le Prātimokṣa tibétain (253 articles) ; mais voir Rockhill, R. H. R. IX, p. 9. — D'après M. Kern (Man. p. 75.$_2$) il y a 259 articles dans M. Vyut., dont 106 M. Vyut. § 263. Il me semble qu'il faut décompter le n° 1 de cette dernière liste.

(2) Voir ci-dessous, p. 305 et suiv.

(3) « Dieser Argumentation kann ich nicht oder doch nur zum geringen Teil folgen » Buddh. Studien, p. 621 — Minayeff, p. 31.

(4) C'est trop dire. Il n'existait à cette époque qu'un trop grand nombre de « codes » disciplinaires.

(5) Pour mieux dire : dans les diverses conceptions de la vie religieuse.

(6) Réponse de M. Oldenberg, Buddh. Studien, p. 622, l. 9 en remontant : Denn darin liegt doch nichts ungereimtes dass eine Mönchversammlung zuerst feststellte, was für Anordnungen der Meister getroffen, und denn erwog, ob man — nicht etwa aus eigener Machtvollkommenheit, sondern gestützt auf eine ausdrückliche

M. Oldenberg croit-il que le Vinaya ait été chanté à Rājagṛha, aussitôt après la mort du Bouddha ? Non, ce semble, et, dès lors, pourquoi ne pas admettre que la discussion des *khuddakas* nous reporte à une époque où le Vinaya n'était pas canoniquement codifié ? Croit-il à l'authenticité des paroles prononcées par le Bouddha sur les *khuddakas* et sur Channa, paroles conservées dans le M. P. S. ? Oui, sans doute ; — à coup sûr, beaucoup plus que Minayeff ou que moi-même. Pourquoi donc supposer que le rédacteur du Culla a inventé les discussions susdites au sein du Saṁgha, pour donner une suite aux suggestions du M. P. S., au lieu d'admettre que les événements eux-mêmes ont donné une suite, cette même suite, aux paroles du Maître ? Pour une fois que Minayeff croit à la tradition, M. Oldenberg la révoque en doute ! C'est vraiment dommage.

En vain nous dira-ṭ-il que la Communauté savait d'ailleurs n'avoir rien changé aux règles fixées par l'Omniscient ; car il est trop naturel, en effet, qu'elle en fut persuadée, et la décision de ne rien abolir, attribuée à Kāçyapa, est la seule qui put officiellement triompher dans la chronique et dans le formulaire ecclésiastiques.

---

dahin gehende Autorisation des Buddha — von diesen Anordnungen irgend einen Teil aufheben sollte.... Ich bin weit davon entfernt diesen ganzen Vorgang meinerseits fur geschichtlich zu halten.... » Moi aussi, mais je le trouve en outre parfaitement invraisemblable.

Si l'on tient compte du récit de l'épisode de Purāṇa, tel que le fournissent les Sarvāstivādins et les Mahāsāṁghikas, et aussi de ce détail, relaté dans le Dulva, qu'Ānanda avait pour disciple un certain Vṛjiputra (Rockhill, Life, p. 155), on sera porté à établir une relation étroite entre les événements de Rājagṛha, la querelle des Petits Préceptes, et les Vajjiputtakas que le concile de Vaiçāli va mettre en scène, grands « fraudeurs » en petites choses de discipline.

* * *

M. Oldenberg n'a pas repris toute cette question sans utilité ; il a corrigé plusieurs *lapsus* de Minayeff ; il a surtout apporté des matériaux utiles, en exposant ses vues sur l'élaboration progressive de l'orthodoxie, en signalant les rencontres du Culla et du M. P. S. et plusieurs autres références. Il nous semble qu'il n'a pas ébranlé la pensée maîtresse de Minayeff. Sans craindre de trahir celle-ci trop gravement, on arrive aux conclusions qui suivent.

Il semble évident que le récit du Culla, en ce qui regarde le concile et ses délibérations à proprement parler scripturaires, n'est pas historique. Nous écarterons l'idée d'une récitation solennelle des Nikāyas et du Vinaya, sans accorder cependant une valeur quelconque au célèbre argument *a silentio*. D'autre part, les épisodes de Channa, et de Purāṇa, les manquements d'Ānanda, la discussion sur les *kṣudrakas* portent la marque d'une haute antiquité ; et, sans craindre d'être trop crédule, on admettra comme possible, voir vraisemblable, non-seulement qu'il y ait eu, après la disparition du Bouddha, des assemblées où le pouvoir ecclésiastique s'affirma en réglant des questions disciplinaires, — de cela nous nous tenons pour presque certains, — mais encore que ces assemblées aient eu pour raison d'être la discussion de nos « épisodes ».

Mais, le malheur, c'est que, dans ces sortes de recherches, « donner et retenir ne vaut ». Peut-on de bonne grâce, si l'on admet des délibérations et des décisions disciplinaires, nier la possibilité de délibérations et de décisions doctrinales ou scripturaires ? Pourquoi ne pas accorder quelque créance à la tradition, encore qu'elle soit tardive et tendancieuse ? Il est impossible que les

Sūtras et les Nikāyas se soient faits tout seuls, c'est-à-dire que, sortis comme Minerve de la tête de l'Omniscient, ils se soient conservés et groupés spontanément. L'accord des diverses sectes, — nous abordons ici avant l'heure un sujet qu'il faudrait examiner en détail, — suppose l'activité collective dont Minayeff a constaté l'existence dans la discussion des points disciplinaires.

Nous croyons que le récit du premier concile vaut historiquement à un double point de vue : comme contenant « un vieux noyeau de tradition authentique », à savoir des discussions disciplinaires, qui ne sont pas nécessairement antérieures à toute codification canonique [1] ; et comme résumant, sous l'aspect symbolique d'un concile régulier, d'une récitation complète, le travail de rédaction et d'arrangement qui a dû remplir les premiers siècles, travail dont l'assemblée de Rājagṛha constitua peut-être l'amorce, et que la tradition place à Rājagṛha, à Pāṭalīputra et à Ceylan (Vaṭṭagāmani).

La question scripturaire se lie aisément à la question disciplinaire. Non-seulement parce que les problèmes de discipline supposent des lois ou des textes de Vinaya ; mais encore parce que la question se posera de savoir si tel moine, si tel groupe doit être admis ou doit rester dans la communion du Saṁgha. Il faudra savoir si ce moine, si ce groupe n'est pas hérétique, s'il reconnaît telle ou telle doctrine, s'il croit au *karman* ou s'il n'y croit pas, et la Communauté sera plus exigeante que ne le fut un Saint qui transforme à son souhait des tīrthikas

---

(1) Nous nous écartons de Minayeff. Voir nos remarques sur Vaiçālī et p. 308.

en Arhats et des Jaṭilas en bhikkhus[1]. On a des « paroles sacrées » (*subhāṣitas*, *ityuktakas*), des histoires authentiques (*itivṛttakas*) ; on va bientôt les classer dans des *nikāyas* (*āgamas*), et la question des livres sera capitale : « Quelqu'un est Mahāyāniste, dit I-tsing, quand il lit les Mahāyānasūtras ». — On dut sentir le besoin de dresser le canon des Sūtras approuvés, pour distinguer la vraie parole du Bouddha (?) parmi les apocryphes qui foisonnèrent : car ce fut un jeu de verser dans la forme classique n'importe quelle idée disciplinaire, légendaire ou dogmatique. Il est encore plus facile de faire un bon Sūtra qu'une mauvaise Upaniṣad. Et on doit relever ce détail que l'interrogatoire d'Ānanda porte seulement sur le lieu et l'interlocuteur du Sūtra, et qu'il ne comporte pas, comme l'interrogatoire d'Upāli sur le Vinaya, des détails précis sur le contenu de l'ouvrage.

On est ainsi amené à adopter une manière de voir beaucoup plus conservatrice que celle que Minayeff paraît avoir patronnée, et cela par le fait même qu'on distingue avec lui dans le Culla des éléments authentiques ou presque authentiques, ceux qui représentent le Saṁgha constitué en « tribunal », éléments certainement antérieurs aux données qui donnent au concile « l'aspect d'un conclave réuni dans un but théologique et littéraire » ; — celles-ci n'étant pas néanmoins exemptes de toute valeur, au moins symbolique, et n'ayant pas nécessairement été

---

(1) Le M. Vagga VI. 31 est remarquable par le mépris que le Bouddha affecte pour les questions de doctrine. Ce mépris va jusqu'à l'impertinence. « Enseignez-vous, lui demande-t-on, l'annihilation (*uccheda*), c.-à-d. la doctrine de la non-survivance ? » — « J'enseigne, répond le Maître, l'annihilation du désir... » — Même mépris pour la spéculation, M. P. S., apud Kern, I. 225-226.

inventées, comme le croit Minayeff, pour établir contre les Mahāyānistes l'autorité du canon du Hīnayāna, — ou, comme le croit M. Oldenberg, d'après les événements du deuxième concile.

Je ne sache pas que les Mahāyānistes aient jamais contesté, en bloc, l'authenticité des Suttantas ; leur polémique est toute autre ; et le deuxième concile demeura étranger, d'après la tradition, à toute question d'Écritures [1].

II. Le Deuxième Concile [2].

Le récit du Concile de Vaiçālī (Culla, XII) est une des plus jolies pages de l'ancienne littérature indienne. En dépit, ou peut-être en raison même des maladresses du style et de la composition, — « enjambements », répétitions, transitions brusquées, épisodes mal attachés à la trame générale —, l'écrivain nous donne en grisaille,

(1) Voir cependant p. 259, n. 2.

(2) Sources :

Culla (Minayeff, Prātimokṣa p. XXXIX, traduit dans Tār. note p. 289), Chroniques, Buddhaghoṣa. — Rhys Davids, Buddhism, p. 212.

Vinayakṣudraka (Dulva XI, 323-330) signalé par Tāranātha (p. 41) : « Da das Wesentliche dieser Geschichte aus dem Vinayakṣudraka vollständig sehr bekannt ist, ist es hier nicht aufgeschrieben ». Cette histoire a été traduite par Rockhill, Life, 171-180 (Voir la note de Schiefner, Tār. p. 41) ; nous croyons néanmoins utile de donner, ci-dessous, en appendice, le texte tibétain et la traduction du § consacré à la définition des dix infractions.

Mahīçāsakavinaya, d'après Wassilieff, note ad Tāranātha, p. 288 et 290.

Hiouen-thsang, II. 397 (Kern, II. 263).

Dharmaguptas, Nanjio, 1117, d'après Beal, Four Lectures, p. 83.

dans le demi-jour d'une légende qui vise l'histoire ou d'une histoire que « la stylistique bouddhique, unique au monde », ne peut manquer de rendre légendaire, — un large dessin plein de détails suggestifs, et, tout le monde semble d'accord sur ce point, plus ou moins susceptibles de critique historique.

Nous donnerons d'abord, comme nous l'avons fait ci-dessus, le schéma du document pâli.

I. § 1. « A Vesālī, cent ans après le nirvāṇa de Bhagavat [1], les bhikkhus [nommés] fils de Vajji, établis à Vesālī [2], proclamèrent licite la pratique des dix points [3] : siṅgiloṇa, dvaṅgula, gāmantara, āvāsa, anumati, āciṇṇa, amathita, jalogi, adasaka nisīdana, jātarūparajata [4] ».

A cette époque, Yasa [5], fils de Kākaṇḍaka, voyageant dans

---

(1) D'après MM. Rhys Davids et Oldenberg, il faut prendre ce chiffre comme un chiffre rond.

(2) ou : [formant la Communauté] de Vesālī.

Ne pas oublier que cinq cents bhikṣus de Vaiçālī, Vajjiputtakas, sont représentés, Culla VII. 4. 1, comme ayant adhéré aux cinq propositions rigoristes de Devadatta. — Notable contradiction.

D'après Tāranātha (p. 40), les frères de Vaiçālī profitèrent de la maladie du vénérable Dhītika pour pratiquer les dix « points ». Ils furent blamés par 700 arhats et l'arhat Yaças à leur tête, et dans le Vihāra Kusumapurī (= Pāṭaliputra), sous le règne de Nanda (dga-byed) comme patron (dānapati), eut lieu la deuxième collection de l'Ecriture. Les arhats seraient des Bahuçrutīyas (?) et de la région de Vaiçālī, ou bien venus des « six villes » (Kern, II. 263).

(3) *vatthu* = *vastu* = tib. *gzhi*.

(4) Ces termes techniques sont simplement énumérés ici ; ils seront expliqués plus loin, dans le corps même du récit.

(5) Nous ne discuterons pas la personnalité de ce Yaças, voir Kern, II, 264 et Man. p. 105,8 et Oldenberg, Buddh. St., p. 624.

le pays des Vajjis, vint à Vesālī ; il prit son logement dans le Grand Bois (*mahāvana*) dans la salle du Belvédère (*kūṭāgārasālā*). Or les bhikkhus Vajjiputtakas de Vesālī, le jour de l'Uposatha, ayant rempli d'eau un bassin de cuivre et l'ayant placé au milieu du cercle formé par les religieux [1], disent aux laïques qui viennent : « Donnez à la Communauté un *kahāpana*, une moitié, un quart, un seixième de *kahāpana !* La Communauté aura besoin de diverses choses ». — Yasa proteste en vain : « Ne donnez-pas ! l'or et argent n'est pas permis aux religieux fils de Sakya... ».

La nuit passée, les moines partagèrent la monnaie entre eux et offrirent aussi sa part à Yasa, qui refusa.

§ 2. Les moines portent contre Yasa l'acte de « réconciliation » (*pratisāraṇiya kamma*), « comme ayant blâmé des laïques pieux, pleins d'excellentes intentions » : c'est-à-dire qu'ils le condamnent à demander pardon aux laïques [2].

Accompagné d'un frère qu'il a réclamé comme surveillant (*anudūta*), conformément à la règle, Yasa se rend en ville et parle aux laïques : « Je reconnais que je vous ai blâmés, vous, qui êtes cependant des laïques bien intentionnés et pieux ; c'est vrai ; mais pourquoi ? Parce que j'appelle illégal (*adhamma*) ce qui est illégal, la loi, la loi ; parce que j'appelle le désordre (*avinaya*), désordre, et la discipline, discipline ».

§§ 3-5. Et il démontre son bon droit en attestant des discours du Bouddha parfaitement décisifs sur la question de l'or et argent défendu aux moines.

§ 6. Les laïques sont persuadés, et décident de rompre

(1) « in the midst of the Bhikkhusaṁgha ».
(2) Voir Kern, II. 118.

avec les frères relâchés : « Il n'y a que Yasa qui soit un religieux et un fils de Sakya ; tous les autres ne sont ni des religieux ni des fils de Sakya ».

§ 7. Le surveillant raconte aux moines l'issue inattendue de la « réconciliation » de Yasa.— « Yasa, sans que nous l'en ayons chargé, a prêché aux laïques [1] : Portons contre lui l'acte de suspension (*ukkhepaniya kamma*) ! ». — Les Vajjiputtakas s'assemblent pour mettre à exécution ce projet.

Cependant Yasa s'élève dans les airs et descend à Kosambī ; il envoie des messagers aux frères de l'Ouest [2], à ceux de l'Avanti [3] et du Dekkhan, disant : « Venez ! prenons cette question en main [4] avant que le non-Dhamma se répande et que le Dhamma soit mis de côté.... » (Mêmes termes que dans le discours de Kāçyapa avant le premier concile).

§ 8. Yasa rend visite à Sambhūta Sāṇavāsin [5] ; il lui énumère les dix points, sans fournir aucune explication, et il l'invite dans les mêmes termes que ci-dessus : « Prenons cette question... [6] ». Sāṇavāsin accepte.

---

(1) *amhehi asammato gihīnaṁ pakāsesi* = without being deputed by us has proclaimed to laymen [a false doctrine]. — La faute visée est celle d'*asammatāvavāda*.

(2) Pāṭheyyakas. — « Pāṭheyya is one of the four divisions into which India was divided and includes the great westerly kingdoms of Kuru, Pañcāla, Maccha, Sūrasena, Assaka, Avanti, Gandhāra, Kamboja (Mahāvagga VII. i. 1 ; Milinda, 331) ». E. Muller, J. P. T. S. 1888, p. 54 (signalé par Kern, Manual p. 104).

(3) M. Vyut. § 275. 11 āvantakas.

(4) *imam adhikaraṇam ādiyissāma :* « let us take in charge this legal question.... ». — M. Vyut. § 276. 10, 281. 208.

(5) Ailleurs Sānasambhūta ; dans les sources septentrionales, Çāṇavāsa, Çāṇavāsika (Kern, II, 251, n. 1 ; 271), Soṇavāsin.

(6) *imam adhikaraṇam ādiyissāma :* « let us take in charge this

Arrivent sur la montagne Ahogaṅga soixante religieux du Pāṭheyya (occidentaux), tous arhats et observateurs des Dhūtāṅgas [1], quatre-vingt-huit religieux d'Avanti et du Dekkhan, tous arhats, mais dont quelques-uns seulement ont l'extrême austérité des occidentaux [2].

§ 9. Les theras bhikkhus délibèrent : « Cette question est dure et mauvaise [3]. Comment obtenir des partisans pour être les plus forts dans cette question ? ». — Ils pensent à convoquer Revata, — un contemporain de Bhagavat, à en croire le M. Vagga (VIII. 31), — qui demeurait à Soreyya. Revata, grâce à son ouïe céleste, entend leurs discours ; il pense : « Cette question est dure et mauvaise, et certes [il n'est *ou* il ne serait] pas convenable pour moi de me dérober dans une telle question. Or, les bhikkhus vont arriver et, entouré par eux, je ne partirais pas commodément. Si je partais par précaution [4] ? ». Revata se

---

last question.. » (Vinaya Texts, t. III, p. 195). Comme s'il s'agissait ici du dixième point seulement (or et argent) et non des neuf autres. Peut-être le récit primitif ne comportait-il que la discussion de l'or et argent.

(1) *sabbe āraññakā, sabbe piṇḍāpātikā, sabbe paṁsukūlikā, sabbe tecīvarikā.* — Dhūtāṅgas 8, 3, 1, 2. — Voir ci-dessous p. 306.

(2) Sur les lois édictées en faveur des moines du Sud et d'Avanti, voir M. Vagga, V. 13.

(3) *idaṁ kho adhikaraṇaṁ kakkhalañ ca vālañ ca.* — « *kakkhala* = dur = difficile. *vāla* est douteux : bien que le subst. *vyāla* soit représenté par vāḷa, je suis porté à croire que *vāla* correspond ici à l'adjectif *vyāla*, mauvais ». [Communication de M. Kern]. — Vinaya Texts : « This legal question, now, is hard and subtle ».

(4) *na kho me taṁ paṭirūpaṁ yo 'ham evarūpe adhikaraṇe osakkeyyaṁ. idāni ca pana te bhikkhū āgacchissanti. so 'haṁ tehi ākiṇṇo na phāsuṁ gamissāmi. yan nūnāhaṁ paṭigacc 'eva gaccheyyaṁ ti.*

rend à Saṁkassa. Les theras ne le trouvant pas à Soreyya se hâtent vers Saṁkassa ; mais le saint n'y est plus, et force leur est de le poursuivre de relais en relais, Kaṇṇakujja, Udumbara, Aggalapura. Enfin à Sahajāti, où ils arrivent en dernier lieu, ils apprennent que Revata est encore en ville.

§ 10. Sāṇavāsin fait observer à Yasa que Revata va sans doute être occupé à donner leçon à son élève [1]. Quand

---

Sur *osakkati*, voir Childers et Mhv. I. 389 (avasakkati ; *sakk* représentant *ṣvaṣk*) ; = « se soustraire à ».

paṭigaccha, et ailleurs *paṭikacca* = pratikṛtya, signifie « par précaution ». Voir M. Vagga I. 31 (° kacca) ; C. Vagga, VI. 11 ; Suttavibh. II, p. 44 ; Theragāthā, v. 547 ; Jāt., III. 208. 25 (° kañ ca). [Communiqué par M. Kern].

Je m'écarte, pour suivre M. Kern, de la version de MM. R. D. et O. : « This legal question is both hard and subtle, it would not become me to hold back therefrom. But even now those Bhikkhus [the Vajjians] will be coming. It would be unpleasant travelling for me were I to fall in with them. Let me go on before them ». Cette version ne me paraît conciliable ni avec le texte, ni avec le contexte. « Ces bhikkhus » (*te bhikkhū*) ne peuvent être que les *theras bhikkhus* dont Revata vient d'entendre la délibération, et qui viennent en effet à Soreyya comme le saint l'avait prévu.

(1) *idāni ca panāyasmā Revato antevāsikaṁ sarabhāṇakam bhikkhum ajjhesissati, so tvaṁ tassa bhikkhuno sarabhaññapariyosāne āyasmantaṁ Revataṁ.... puccheyyāsīti.* — Vinaya Texts : « And even now the venerable Revata will call upon a Bhikkhu who is an intoner, and a pupil of his. Do you, therefore, when the Bhikkhu has concluded.... ».

» *ajjhesissati*, pourvu que la leçon soit correcte, ne peut signifier que « invitera » [voir Morris, J. P. T. S. 1886]. Le Maître invitera (expression courtoise au lieu de ' commandera ') son disciple (*his* pupil) à réciter sa leçon. *ajjhāpessati* serait plus naturel. Le sens exact de *sarabhāṇaka* n'est pas fixé. Sans doute une récitation de

la leçon est achevée, Yasa interroge Revata sur les dix points : « La pratique du *siṅgiloṇa* est-elle licite ? », etc. Le saint ne comprend pas les formules : « Qu'est-ce, demande-t-il, que le *siṅgiloṇa*, etc. ? » Sur les explications de Yasa [1], Revata répond que les dix pratiques sont prohibées, fors la sixième, quelquefois licite, quelquefois illicite. Les formules 9 et 10 ont paru assez claires pour qu'elles fussent condamnées à simple audition et sans que Yasa dût se donner la peine de les expliquer.

« Tels sont, conclut Yasa, les dix points que les religieux [appelés] Vajjiputtakas, de Vesālī, ont proclamés. Venez, prenons cette question.... ». Revata accepte.

II. § 1. Les Vajjiputtakas apprennent les démarches de Yasa. Eux aussi cherchent des alliés : « Cette question est dure et mauvaise..... ». Ils imaginent de séduire Revata et se rendent à Sahajāti munis de toutes sortes d'ustensiles de la vie monastique.

§ 2. Épisode — Le vénérable Sāḷha se demande qui est d'accord avec le Dhamma (*dhammavādin*), les Orientaux ou les Occidentaux [2]. Considérant le Dhamma et le Vinaya, il résoud le problème en faveur des seconds. Une divinité vient le confirmer dans cette vue. Le sage décide toutefois de ne pas manifester son opinion avant d'être « choisi pour cette question ».

---

quelque nature qu'elle soit ». [Communiqué par M. Kern].

Le Bouddha ayant défendu la « déclamation chantée » du Dharma (*āyatakena gītassareṇa dhammaṁ gāyanti*), les moines s'abstiennent du *sarabhañña*. Le Maître les reprend à ce sujet (C. Vagga, V. 3 et la note des traducteurs).

(1) Explications que nous examinerons ci-dessous.

(2) *pācīnakas* et *pāṭheyakas*.

§ 3. Les Vajjiputtakas offrent à Revata les présents qu'ils ont apportés : « Non, répond Revata, j'ai les trois robes ». — Ne se tenant pas pour battus, ils s'adressent à Uttara [1], moine attaché à la personne de Revata et ayant vingt ans [d'ordination]. Celui-ci refuse d'abord ; mais une délicate flatterie [2] ébranle sa résolution. Il accepte une robe, en disant : « Dites-moi, que voulez-vous ? » — « Rien que ceci, que le vénérable Uttara dise au thera ‘ que le thera dise au milieu du Saṅgha que les Bouddhas surgissent dans les pays de l'Est [3], que les Orientaux sont d'accord avec le Dhamma et les Occidentaux contre le Dhamma ’ ». Uttara transmit la requête à son maître qui, indigné, le congédia. — « Qu'a dit le thera ? » demandent les Vajjiputtakas. — « Nous avons commis une faute, répondit Uttara [4] ; le thera m'a congédié en disant que je l'engageais à l'Adhamma ». — N'es-tu pas vieux et de vingt ans d'ordination ? » — « Oui », répond Uttara. — « Devrions-nous peut-être nous mettre sous la tutelle d'un maître ? » [5].

---

(1) Nous rencontrerons un Uttara fauteur de schismes.

(2) En comparant Revata au Bouddha, Uttara à Ānanda, lequel, souvent, acceptait des présents en lieu et place de son maître.

(3) *puratthimesu janapadesu.*

(4) *pāpikam no āvuso katam* = « It is an evil you have wrought me, Sirs ».

(5) *api nu ca mayaṁ garunissayaṁ gaṅhāmā 'ti.* — « Then we take the *nissaya* under you as your pupils » — M. Kern avait traduit (Gesch. II, p. 255) : « les frères de Vaiçālī... essayèrent de le consoler (Yaças) et promirent de le prendre sous leur protection ». Il veut bien me faire part des remarques qui suivent : *Api nu* introduit toujours une question ; *under you* n'est pas représenté dans le texte. « Devrions-nous peut-être nous mettre sous la tutelle

§ 4. Le Saṁgha se réunit pour trancher l'affaire. Revata préside et, en forme, conformément aux règles [1], il remarque : « Si nous réglions ici cette affaire, il arriverait que les bhikkhus qui l'ont inaugurée pourraient la renouveler : il faut donc que le Saṁgha prenne sa décision à l'endroit où cette affaire s'est produite ». — Là-dessus les theras se rendent à Vesālī.

Nouvel épisode. A Vesālī vivait le vieux Sabbakāmin, « Père de l'Eglise pour la terre [entière] » [2], qui avait eu Ānanda pour *upādhyāya* [3], qui avait cent vingt ans de vie religieuse. Revata, après avoir pris l'avis de Sāṇavāsin, se rend auprès de ce vénérable vieillard. Les couches sont disposées pour les deux saints. Il est tard, mais Revata ne se couche pas, car il pense : « Ce thera est vieux, mais ne songe pas à dormir » ; et Sabbakāmin ne se couche pas, car il pense : « Ce bhikkhu, quoique fatigué de la route, ne songe pas à dormir. »

§ 5. Et, comme la nuit s'achève, commence un délicieux dialogue dans lequel les deux amis oublient, pour leur édification et pour la nôtre, la question disciplinaire [4].

---

d'un maître ? », c.-à-d. : « Nous (vous et nous autres) sommes assez sages pour savoir comment nous devons nous conduire ; nous n'avons pas besoin des réprimandes de Revata ».

(1) MM. R. D. et O. renvoient utilement le lecteur à Cullavagga, IV. 14, où est fixée, avec un grand luxe de détails, la procédure relative au règlement des difficultés de tout ordre. Voir aussi Pācittiya LXIII et LXXIX.

(2) Kern, II. p. 255. — *pathavyā saṁghathero.*

(3) *saddhivihārika* d'Ānanda. — Nous avons vu (p. 254, note) que Vṛjiputra fut aussi disciple d'Ānanda.

(4) *katamena tvam bhummi vihāreṇa etarahi bahulaṁ viharasīti. mettāvihāreṇa kho aham bhante etarahi bahulaṁ viharāmīti.*

§ 6. Survient Sāṇavāsin, qui interroge le disciple d'Ānanda sur les dix points : « Vous avez, ô thera, beaucoup appris Dhamma et Vinaya aux pieds de votre précepteur : quel est donc votre avis quand vous considérez le Dhamma et le Vinaya... » Très poli, le centenaire prie Sāṇavāsin, et dans les mêmes termes, de dire lui-même, et d'abord, sa manière de voir. Les deux sages sont en faveur des Occidentaux, mais ils attendront pour parler d'être chargés de l'affaire.

§ 7. Le concile commence. « Mais comme ils examinaient l'affaire, on tint beaucoup de discours ' non au point ', et le sens d'aucun discours n'était compris [par l'ensemble de l'assemblée] » [1].

Conformément à une règle fixée par le Bouddha [2],

---

kullakavihāreṇa kira tvam bhummi etarahi bahulaṁ viharasi, kullakavihāro yad idam mettā ti.... La traduction anglaise est moins fidèle qu'élégante : « By what manner of life, beloved one, have you lived these so many years ? ». — « By continuing in the sense of love, honoured friend, have I continued thus so many years ». — « They say that you have continued thus, beloved one, by easiness of life, and that indeed, beloved one, is an easy life, [I mean] the continuing in love.. » — Voir Kern, Gesch. II. p. 256 : « A quelle chose, honoré Seigneur, vous appliquez-vous actuellement avant tout ? » — « A la bienveillance », répondit Revata. — « C'est une belle chose que de s'appliquer à la bienveillance ». — « Oui », répondit Revata, « déjà antérieurement, quand j'avais une famille.... ».

(1) *anaggāni c'eva bhassāni jāyanti na c'ekassa bhāsitassa attho viññāyati :* « both was much pointless speaking brought forth and also the sense in no single speech was clear ». Même formule Culla IV. 14. 19 où est indiquée la procédure à suivre en de telles occurences, procédure que Revata va proposer ici.

(2) Culla IV. 14. 19.

Revata propose de s'en remettre à un jury ; il choisit quatre bhikkhus de l'Est (Sabbakāmin, Sāḷha, Kujjasobhita, Vāsabhagāmika), quatre de l'Ouest (Revata, Sāṇavāsin, Yasa et Sumana) ; il fait approuver en forme, par le Saṁgha, cette désignation. On adjoint aux arbitres, comme régulateur des sièges [1], un moine nommé Ajita, qui avait dix ans d'ancienneté et qui était à ce moment chargé de la récitation du Prātimokṣa.

§ 8. Revata, président, propose au Saṁgha, cette fois composé des huit délégués, d'entendre sur chacun des dix points l'avis de Sabbakāmin ; il interroge le vieillard qui condamne successivement les propositions des Vajjiputtakas en faisant appel aux règles du Vinaya, tantôt au Pātimokkha, tantôt aux Vaggas. — Comme de juste, Sabbakāmin, excepté pour les deux derniers points, se fait donner les explications que Revata lui-même a sollicitées de Yasa : « Pardon ! Du sel dans une corne (*siṅgiloṇa*), est-ce permis ? » — « Qu'est-ce que c'est, du sel dans une corne ? », demanda à son tour Sabbakāmin. — « Est-il permis de conserver du sel dans une corne afin de pouvoir l'employer plus tard, dans le cas où on n'aurait pas de sel sous la main ? » — « Non, cela n'est pas permis ». — « Dans quel endroit cela a-t-il été défendu ? — « A Sāvatthi, [comme il est dit] dans le Suttavibhaṅga ». — « De quoi se rend-on alors coupable ? » — « De l'emploi de nourriture mise de côté » [2].

---

(1) *āsanapaññāpaka*, seat regulator. Cette charge est inconnue ailleurs ; elle devrait être mentionnée Culla VI. 21. 3 ; il y a de bonnes raisons pour justifier cette omission. (Vinaya Texts, III, p. 408, note.)

(2) Kern, II. p. 257.

De même pour les autres points [1].

L'assemblée se rallie d'un vote unanime à l'avis de Sabbakāmin qui conclut : « Cette question est conclue, réglée une fois pour toutes. Cependant interrogez-moi sur ces dix points au milieu du Saṅgha, en vue de persuader ces bhikkhus ».

Et ainsi fut fait.

§ 9. « Et comme à cette récitation du Vinaya prirent part sept cents bhikkhus, pas un de moins, pas un de plus, cette récitation du Vinaya est appelée celle des sept cents ».

A première vue, il semble que l'hésitation des theras ; le souci avec lequel les tenants de la bonne cause, Yaças d'abord, puis Revata, cherchent des lumières et des patrons ; la profonde science que réclame l'examen d'un problème déclaré, par les bons comme par les méchants, par les ' forestiers ' comme par les ' conventuels ', « dur et mauvais » ; toute cette mise en scène qui précède l'assemblée, si intéressante, si amusante quand on nous représente les intrigues des Vajjiputtakas auprès de Revata et d'Uttara, — il semble, disons-nous, que tous ces préparatifs tournent court, et que le dernier des bhikṣus aurait, aussi bien que le centenaire, élève d'Ānanda, « Père de l'église pour la terre entière », trouvé dans le Prātimokṣa ou dans le Mahāvagga les articles formels, édictés par le Bouddha, qui condamnent les novateurs. On nous dit néanmoins que Revata cherche en vain à se dérober dans un cas aussi obscur et que les sages,

(1) En ce qui regarde le sixième point, dont le traitement est quelque peu différent, voir ci-dessous p. 278.

habilement circonvenus, tout en communiquant leur manière de voir au « leader » des Occidentaux, sont d'accord pour la tenir secrète jusqu'au grand jour des assises.

Comment ! il existe un texte formel, une règle numérotée XVIII dans le recueil des Nissaggiya Pācittiyas, qui défend au Saṁgha de recevoir de l'argent ; et les moines de Vaiçālī, non contents de la violer, osent décréter contre Yaças qui les reprend l'acte de réconciliation et l'acte de suspension ! Bien plus, ils forment une cabale, cherchent à séduire Revata et séduisent Uttara, qui, de disciple fidèle d'un saint homme, devient le complice des débauchés. C'est étrange et on conclut, — à première vue, — que le Vinaya n'existait pas à l'époque de Vaiçālī : s'il faut en croire le Culla quand il définit la nature des « points de discipline » pratiqués et défendus par les Vajjiputtakas et quand il nous narre ces pieux débats, on ne saurait admettre que les Vinayas fussent connus des theras embarassés et des Vajjiputtakas hérétiques. « Sur les dix abus qui doivent avoir provoqué la réunion du concile, sept au moins violent des décisions formelles du Prātimokṣa. Comment les bhikkhus de Vaiçālī auraient-ils pu espérer un moment qu'on les leur passerait, s'ils avaient connu le formulaire, s'ils l'avaient récité deux fois par mois » [1] ?

Sans apercevoir cette difficulté, M. Oldenberg, dans son Introduction au Mahāvagga, si méritoire d'ailleurs à tant d'égards, MM. Oldenberg et Rhys Davids, dans la préface des Vinaya Texts [2], ont édifié sur le récit du Culla une combinaison fort curieuse, très caractéristique des expé-

(1) Barth, Bulletin des Rel. de l'Inde, 1899-1902, III, ii, p.29.
(2) S. B. XIII, p. XXII.

dients auxquels nous sommes réduits dans l'étude des origines bouddhiques. Cette combinaison, M. Oldenberg ne l'a pas reniée dans ses Buddhistische Studien. En voici, au plus court, les grandes lignes.

Les dispositions générales du Prātimokṣa sont opposées aux nouveautés de Vaiçālī ; mais les Vinayas ignorent ces nouveautés en tant qu'elles sont désignées par les formules laconiques dont nous avons parlé : par conséquent le Vinaya a été rédigé avant les événements de Vaiçālī, puisque les nouveautés n'y sont pas spécialement visées ; longtemps auparavant, puisque ces nouveautés n'y sont pas visées dans des passages interpolés. Et pour citer l'original : « Is it possible that in a collection of works like the Vibhaṅga and the Khaṇḍakas, which seek to set forth, down to the minutest detail, and even with hair-splitting diffuseness, all that has any relation to the daily life of the Brethren, and the regulations of the Buddhist Order, — is it possible that in such a collection, if, when it was compiled, the struggle on the Ten Points had already burst into flame, there should be no reference at all, even in interpolations, to any one of these ten disputes [1] » ?

---

(1) Vinaya Texts, I, p. XXI, XXII. — La pensée de M. Oldenberg n'est pas exprimée exactement dans les mêmes termes, Buddh. Studien, p. 631-2. : Ich habe früher ingewiesen und kann jetzt nur von neuem thun, dass man offenbar, wenn die Verfasser, sei es der Regeln selbst oder auch nur die jener Beigaben von der Verhandlungen von Vesālī etwas gewusst hatten, eine Spur davon, eine Bezugnahme auf den streitigen Punkt, zu erwarten berechtigt wäre ». M. Oldenberg dit quelques mots du *siṅgiloṇa* et du *jalogi* (voir ci-dessous) et conclut : « Ich meine also : ein Vinaya, der nach dem Streit über den *siṅgiloṇakappa*, über das *jalogi*

L'argument est très subtil et très résistant. La conclusion est un peu lourde, assurément ; mais elle fournit une explication plausible de la difficulté que nous avons signalée ci-dessus. Les nouveautés de Vaiçālī sont bien des nouveautés ; le législateur ne les a point prévues : le problème est vraiment « hard and subtle ». Cependant, à l'examen, on s'aperçoit qu'elles tombent sous des règles générales ; et on les condamne en alléguant des textes authentiques. — Avocat d'office de la tradition pālie, M. Oldenberg mérite des félicitations : nous ne les lui refuserons pas.

Minayeff, dont la puissante attention était singulièrement aiguisée dans le sens critique, ne pouvait manquer de trouver cette solution quelque peu simpliste, ou, pour rendre exactement sa pensée, presque frivole. Par là, on s'explique pourquoi il traite les problèmes de Vaiçālī avec une désinvolture très distinguée, mais déconcertante, soutenant comme il le fait, à deux pages de distance, deux opinions qui ont bien l'air d'être contradictoires. Par le fait, un système fortement lié se cache sous ce désordre extérieur.

Minayeff établit, en effet, que la plus grande partie des dérogations de Vaiçālī sont condamnées par le texte actuel du Vinaya, [1] — ce qui est l'évidence même, si les dérogations sont fidèlement définies dans le Culla ; mais il croit que, « même si on admet qu'il n'y a pas dans le Vinaya d'interdiction spéciale pour toutes les nouveautés

---

pātuṁ etc., redigiert worden wäre, müsste aller Wahrscheinlichkeit nach an den betreffenden Stellen anders aussehen als der uns erhaltene Vinaya ». — Voir ci-dessous 280, n. 4, 294, n. 2, p. 304, n. 1.

(1) *Recherches*, p. 53.

de Vaiçālī », cette assertion hypothétique ne peut néanmoins servir de preuve à l'ancienneté du Vinaya, car, « dans le texte actuel, il y a une foule de concessions et de prescriptions justifiant parfaitement en principe tous les penchants coupables de la confrérie de Vaiçālī. Il n'est pas un tribunal sévère, ayant entre les mains le texte actuel du Vinaya, qui entreprit de prouver la culpabilité de beaucoup des nouveautés de Vaiçālī, ou se résolut à les repousser comme des pratiques inconciliables avec l'esprit du Vinaya ».

En d'autres termes, ou bien les nouveautés de Vaiçālī sont condamnées, du moins pour le grand nombre, par le texte actuel du Vinaya, ou elles ne le sont pas. Si elles le sont, l'argument de M. Oldenberg tombe ; car on pourra soutenir que les dispositions du Vinaya qui les condamnent ont été rédigées après Vaiçālī. Minayeff démontrera donc qu'elles sont condamnées. Exemple : La règle qui défend toute provision (Pāc. xxxviii) défend la provision de sel (première nouveauté de Vaiçālī), et « si la règle du Prātimokṣa ne dit rien du sel, s'ensuit-il de là que le Prātimokṣa existât déjà avant l'apparition des nouveautés de Vaiçālī et que ce soit pour cela que ses règles ne parlent pas du sel ? [1] »

---

(1) Minayeff a-t-il le droit de tenir pour « risquée » la thèse suivant laquelle l'absence, dans le Vinaya, des formules qui résument les nouveautés, la non-mention de ces « cris de guerre » (sauf *jātarūpa)*, ou, pour parler plus exactement, l'ignorance complète où seraient les rédacteurs du Vinaya des objets de cette discussion, *démontre* péremptoirement l'antériorité du Vinaya par rapport aux nouveautés de Vaiçālī ?

En principe, l'argument *a silentio* n'est démonstratif que si l'on connaît, dans le détail, le contexte des événements, la psychologie des écrivains, l'histoire des livres.

Mais si vous en jugez autrement et répondez : « Oui, à notre avis, car si le Suttavibhaṅga était postérieur à la discussion sur le sel on y aurait fait mention du sel ; — cette controverse, origine d'un schisme capital, et ' aussi importante pour l'histoire du Bouddhisme que la controverse de l'Arianisme le fut pour l'histoire chrétienne [1] ', valait bien la peine d'être mentionnée » ; — alors, non seulement Minayeff reconnaîtra qu'il n'y a pas dans le Vinaya d'interdiction spéciale pour toutes les nouveautés de Vaiçālī, mais il adoptera la seconde branche du dilemme. Les nouveautés de Vaiçālī ne sont pas condamnées dans le Vinaya actuel, en ce sens que, s'il s'y trouve des règles qui les atteignent, il s'y trouve aussi des dispositions qui

---

Le Mahāparinibbānasutta et le Culla XI signalent la procédure du *brahmadaṇḍa*, que le Vinaya ignore : dira-t-on que le Vinaya est antérieur au Mahāparinibbāna ?

D'ailleurs, il est toujours facile d'opposer raisonnement à raisonnement. La Communauté croit savoir (le Culla XII en est la preuve) que les Vajjiputtakas ont imaginé de faire provision de sel et ont soutenu l'opinion du « sel dans la corne ». Toute la Communauté, occidentaux, orientaux, méridionaux, a été secouée par cette controverse. Et M. Oldenberg argumente : si le Vinaya, dans son état actuel et dans son ensemble (fors le Parivāra), n'était pas antérieur aux événements de Vaiçālī d'un nombre suffisant d'années pour assurer son caractère sacré, il se serait trouvé certainement des faussaires pour y introduire quelque allusion au *sel dans la corne*. — Mais, dirons-nous, le Vinaya, aux yeux de tous, est proto-canonique et « pré-vésālien » ; toute allusion au sel dans la corne eut constitué un anachronisme flagrant, et il faut bien prêter aux rédacteurs du Vinaya un minimum d'esprit critique.

Mais cette discussion *ad hominem* ne paraît pas propre à trancher la question, loin de là.

(1) Nous reviendrons sur cette appréciation de Vin. T., I. p. XXI.

trahissent le même esprit de non-ascétisme et confirment mon impression que les règles, contraires aux nouveautés, ont été rédigées après Vaiçālī : « L'esprit du Vinaya actuel, [encore que modifié par le triomphe postérieur de l'ascétisme], n'est pas inconciliable avec beaucoup des nouveautés de Vaiçālī..... Dans le Vinaya, divers emplois sont établis dans la communauté pour recevoir en présent, conserver, partager aussi bien les habits que la nourriture. La communauté a le droit de propriété mobilière et immobilière ; la propriété mobilière peut aussi appartenir à un moine isolé », — ce qui est pour le moins en opposition avec les coutumes communistes que l'on s'est plu à attribuer à l'ancienne fraternité [1].

Par cette volte-face et cette contradiction, au moins apparente, Minayeff, fournit à M. Oldenberg l'occasion d'un facile succès [2].

Je dis apparente, parce que la contradiction n'est pas le fait de Minayeff, mais le fait du Vinaya. Le Pātimokkha défend la provision de nourriture, mais le Mahāvagga permet toute espèce de provisions, médicaments de toute nature, à commencer par les racines médicinales. Le religieux ne peut pas accepter de monnaie, mais il peut avoir un dépôt d'argent chez un laïque « qui lui rend acceptables » (*kappiyakāraka*) les achats faits avec cet argent [3]. De même le couvent possède des halles à provision, « store houses », qui sont des *kappiyabhūmis*, des *kappiyakuṭīs*, et rendent licites les aliments conservés, sel, huile et riz [4].

(1) Voir Vinaya Texts, I, p. 18.
(2) Buddh. Studien, p. 623, cité ci-dessous p. 276, n. 1.
(3) M. Vagga, VI. 34, 1.
(4) M. Vagga, VI. 33.

Il en est de même pour beaucoup d'autres points sur lesquels la vigueur du Pātimokkha est affaiblie ou énervée. On sait de reste que le Pāt. lui-même comporte des exceptions ; une des plus notables est celle de Nissaggiya XXIII qui permet de conserver pendant sept jours les « médicaments » principaux, ghee, beurre, huile, miel et mélasse.

Ne nous étonnons donc pas de lire dans les Recherches, p. 53, le contraire de ce que nous lisons p. 55 [1]. Dans le premier passage, Minayeff se place au point de vue des Pères du Concile, armés du Prātimokṣa, et il condamne avec eux, non sans une réprobation plaisamment simulée, cette abominable pratique de la provision de sel, « violation flagrante des vœux de pauvreté ». Dans le second, il observe que, pour le lecteur du Mahāvagga, la provision de sel n'est qu'une des multiples et licites dérogations aux lois de l'ascétisme rigide.

L'examen des « nouveautés » nous permettra peut-être de nous former une opinion personnelle sur le problème. Ce qui précède suffit, espérons-nous, pour laver Minayeff du reproche d'inconséquence.

Les points de Vaiçālī peuvent être groupés en deux catégories.

I. Dérogations relatives à l'organisation monastique, *āvāsakappa* (**4**), *anumati* (**5**), *āciṇṇa* (**6**).

II. Dérogations relatives à la discipline : nourriture, *siṅgiloṇakappa* (**1**), *dvaṅgula* (**2**), *gāmantara* (**3**), *amathita* (**7**) ; boisson, *jalogi* (**8**) ; literie, *adasaka-nisīdana* (**9**) ; loi de pauvreté, *jātarūparajata* (**10**).

(1) « wer dessen Ausführungen S. 53 liest, wird doch das Gegenteil von dem finden, was derselbe Gelehrte zwei Seiten später sagt ». Oldenberg, loc. cit.

I. 4. *Āvāsakappa* ou « pratique de la demeure ». « Il est permis à plusieurs couvents (ou demeures) qui se trouvent dans la même ‘ paroisse ’, de tenir des *uposathas* distincts [1] ». Comparer M. Vagga, II. 8. 3 : « A cette époque, deux salles d'Uposatha avaient été instituées dans une certaine paroisse. Les bhikkhus s'assemblèrent dans l'une et l'autre salle, parce que [les uns] pensaient : « l'Uposatha sera tenu ici », [et les autres] : « l'Uposatha sera tenu là ». On raconta la chose à Bhagavat, qui dit : « Que personne n'établisse deux salles d'Uposatha dans la même paroisse...., j'ordonne la suppression de l'une des deux et je veux que l'Uposatha soit tenu [seulement] dans une place ».

Le M. Vagga désignerait ici la thèse hérétique par son nom technique qu'il ne viserait pas plus clairement la quatrième « innovation » de Vaiçālī, telle du moins que la définit le Culla [2].

5. *Anumatikappa*, ou « pratique de l'approbation ». « Il

(1) D'après Kern (Gesch., II, p. 252). Culla : *kappati sambahulā āvāsā samānasīmā nānuposathaṁ kātun ti.* — Vinaya Texts : « Circuit-license : Is it allowable for a number of Bhikkhus who dwell within the same circuit, within the same boundary, to hold separate uposathas ».

L'Uposatha est la cérémonie bi-mensuelle au cours de laquelle, *tous* les moines de la « paroisse » étant réunis, on lit le Prātimokṣa. Les limites de la « paroisse » sont fixées par une décision solennelle des religieux résidant dans tel ou tel endroit. (Voir Kern, Gesch. II p. 49-53). Il faut être au moins deux pour tenir Uposatha.

(2) Interprétation des Dharmaguptas : « Dans le temple, outre les actes réglementaires, les novateurs en accomplissaient d'autres » (?) (On sait que temple = vihāra = couvent). — Voir Minayeff, p. 49. — Les Mahīçāsakas ne mentionnent pas, semble-t-il, l'āvāsakappa. Pour les Sarvāstivādins, voir l'Appendice.

est permis à un Saṁgha qui n'est pas en nombre d'accomplir un acte ecclésiastique, en disant : nous ferons consentir les [autres] bhikkhus quand ils viendront [1] ». Les Pères condamnent la proposition d'après M. Vagga, IX. 3. 5 qui définit l'acte d'un Saṁgha « incomplet ». La règle veut, non seulement que les bhikkhus absents aient envoyé leur adhésion, mais encore qu'aucun membre présent n'exige qu'on les attende. Non seulement elle atteint la nouveauté en question, mais elle prévoit un cas plus compliqué.

Même conclusion que pour le paragraphe précédent.

6. *Āciṇṇakappa :* « Il est permis de suivre le précédent du précepteur et de l'instructeur [2] ». — « Oui, répond le thera, la pratique du précédent est permise dans certains cas ; dans d'autres, elle est défendue ». La proposition des Vajjiputtakas est rejetée, sans qu'aucun texte soit allégué, comme contraire au Dharma-Vinaya.

MM. Rhys Davids et Oldenberg expliquent comment l'*āciṇṇakappa* est tantôt admis, tantôt défendu : « that is, of course, according as the thing enjoined is, or is not, lawful ».

---

(1) *kappati vaggena saṁghena kammaṁ kātuṁ āgate bhikkhū anujānessāmā ti.* — « Is it allowable for a Saṁgha which is not legally constituted to perform an official act on the ground that they will afterwards obtain the sanction of such Bhikkhus who may subsequently arrive ? ». — La confession peut être commencée avant que le Saṁgha soit en nombre.

Pour les Sarvāstivādins, voir l'Appendice ; les Dharmaguptas s'accordent avec le Culla ; les Mahīçāsakas : « Nach Vollziehung des Karma andere herbeirufen um die Entscheidung zu hören » (Schiefner), ou bien : « Dans l'accomplissement du Karma, appeler ensuite isolément les autres pour entendre ».

(2) *kappati idaṁ me uppajjhāyena ajjhāciṇṇaṁ idaṁ me āçariyena ajjhāciṇṇaṁ taṁ ajjhācaritum.*

Minayeff rappelle, avec beaucoup d'à propos, « cette règle d'Āpastamba d'après laquelle le brahmacārin doit en tout se soumettre au précepteur, sauf dans les actions entraînant excommunication ».

Peut-être la question est-elle en effet de savoir si l'autorité du maître, de l'*upādhyāya* auquel ressortit la doctrine, de l'*ācārya* qui règle la discipline [1], sera dans le Saṁgha aussi prépondérante que parmi la foule des ascètes hérétiques. Cette question, à première vue, ne peut se poser que si la Communauté est ignorante des règles petites et très petites et des subtilités doctrinales. L'histoire des sectes démontre cependant l'importance attachée à l'avis du maître immédiat, même à l'époque historique, quand il y a des Vinayas et des Abhidharmas [2].

D'après les Dharmaguptas, les Vajjiputtakas croient qu'on peut justifier sa conduite en alléguant que « cela se fait de temps immémorial ».

D'après les Mahīçāsakas : « Continuer à s'occuper de ce

(1) Notre glose est peut-être aventureuse. Voir Vinaya Texts, I. p. 178, II. p. 18 ; Chavannes, Religieux Eminents, p. 140, n. 3 ; Barth, I-tsing, p. 7 (J. des Savants 1898) : « Deux maîtres : l'un pour lui inculquer l'enseignement théorique des vérités de la foi et veiller à son instruction religieuse (upādhyāya), l'autre pour lui apprendre les règles qu'il devait observer dans la pratique et pour être son directeur de conscience (ācārya) ». — Mais voir Kern, Man. p. 84, tutor, professor. — Diverses fonctions, *pāṭhācārya*, etc., M. Vyut. § 270.

(2) Je crois que Minayeff (p. 207) a tort de lier formellement à l'*ācinṇakappa* un des cinq points *(vastu)* à la discussion desquels Vasumitra et Bhavya rapportent l'origine du grand schisme. Il est cependant à noter que le Mahābodhivaṁsa, p. 96, oppose, à l'occasion du deuxième concile, la doctrine des « presbytres » *(theravāda)* à la doctrine des maîtres *(ācaryavāda)*.

que l'on avait l'habitude de faire avant de devenir religieux. Certaines occupations furent déclarées licites ; d'autres furent défendues ».

II. 1. *Siṅgiloṇakappa* (çṛṅgi-lavaṇa), ou « pratique du sel dans la corne ». « Il est permis de conserver du sel dans une corne en se disant : je [le] mangerai, quand il n'y aura pas de sel [1] ». La proposition est condamnée en vertu de Pācittiya XXXVIII : « Quiconque prend des aliments qui ont été conservés (*saṁnidhikāraka*) [2], que ces aliments soient des *khādaniyas* ou des *bhojaniyas* [3], est coupable.... »

Le problème se présente ici sous un aspect sensiblement différent.

Sur la foi de M. Oldenberg qui ne signale pas la chose [4], je ne croyais pas que le Vinaya pāli traitât de la

(1) *kappati siṅginā loṇaṁ pariharituṁ yattha aloṇakaṁ bhavissati tattha paribhuñjissāmīti.* — Kern : « .... afin de l'employer plus tard, quand on aura pas de sel sous la main ». — « Horn-salt-license : .... with the intention of putting it into food which has not been salted ».

(2) M. Vyut. § 260. 34 *saṁnidhīkāraḥ* et *saṁnidhīkakāraḥ*, 245. 363 lire *saṁnidhikāraḥ* — La forme la plus abrégée et, à ce que croit Minayeff, la plus ancienne de Pāc. XXXVIII est fournie par M. Vyut. § 261. 42 : *saṁnihitavarjana*. (Voir ci-dessous p. 298).

(3) Aliments durs et mous. Sur la valeur de ces deux termes, voir Vinaya Texts, I, p. 39, n. 5.

(4) On voit combien est dangereux l'argument *a silentio !*

« Eine Pācittiyaregel (38) beispielsweise verbietet vorratsweise aufbewahrte Speisen zu geniessen. Nun wurde von Einigen behauptet, dass doch die Aufbewahrung von Salz zulässig sei, und dies war eine der Streitpunkte in den erbitterten, durch die ganze buddhistische Welt berühmt gewordenen Kampfen von Vesālī : dürften wir da nicht erwarten, dass wo nicht der Wortlaut jener Regel selbst so doch mindestens die Erweiterungen, die Zuthaten

provision de sel ; et, me reportant aux sources tibétaines, j'avais relevé quelques détails intéressants : « Le Bouddha, dit M. Rockhill [1], permit de conserver du sel dans certains cas : il faut se servir, à cet effet, d'une boite munie d'un couvercle ». — Alors que le Pāc. LX condamne le moine qui cache l'écuelle à aumônes..... la coupe à boire (*phor-bu*) d'un de ses frères, le Vibhaṅga (ad loc.) substitue au mot *phor-bu* l'expression *tshva-khug* que M. Rockhill traduit : « salt horn » [2].

On pouvait, d'après ces données tibétaines et Sarvāstivādins, conclure que le verdict de Vaiçālī était resté lettre morte, du moins dans une partie de la Communauté, et expliquer ainsi le silence du Vinaya pāli sur la provision de sel.

Heureusement le M. Vagga, à défaut du Pātimokkha, est très circonstancié sur la question qui nous occupe, et il semble donner si parfaitement raison aux Vajjiputtakas qu'on en demeure interdit.

Le M. Vagga VI. 3 énumère une série de racines médicinales (gingembre, hellébore, etc.) dont on peut faire provision pour la vie durant, à l'effet de rendre plus

---

jener eben beschriebenen Art auf die Frage des Salzes irgendwie eingegangen wären, hätten nicht eben Regel und Erweiterungen zur Zeit des Konzils von Vesālī bereits fertig vorgelegen ? ». (Buddh. Studien, p. 632). — Voir M. Vagga VI. 8.

(1) Dulva, Vol. X, fol. 290 apud Rockhill, Life, p. 172.

(2) Cfr. Revue de l'histoire des religions, 1884, IX, p. 175 (Bhikṣuṇī-Prātimokṣa, Pāc. 52 = 60).

Par malheur, je ne vois pas que *khug* signifie *corne ;* c'est plutôt un réceptacle facile à porter, quel qu'il soit d'ailleurs ; soit donc *lavaṇapātalika*, Salzbeutel (M. Vyut. 273. 68). — Voir Çarad Candra Dās, Tib. Dict. p. 146.

digestibles les aliments durs et mous. On ne peut d'ailleurs s'en servir que quand on est malade.

Au § VI. 8 sont énumérés, à titre de médicaments, cinq espèces de sel : « sel de mer, sel noir, sel gemme, sel de cuisine, sel rouge et tout autre sel qu'on emploie comme médicament ». On peut en faire provision « pour la vie durant », on peut en faire usage comme il a été dit des racines.

Enfin, le § VI. 40 spécifie que les « aliments » dont on peut faire provision pour la vie durant, littéralement « qu'on peut manger à n'importe quel moment durant la vie » [1], ne rendent pas licites les aliments auxquels ils sont mêlés au delà du terme fixé pour ces mêmes aliments [2].

Le Vinayakṣudraka tibétain, définissant l'hérésie des Vajjiputtakas, parle de sel « consacré pour la vie » ; mais le mot sanscrit qui correspond à « consacré » (*byin-gyis-brlabs-pa*), à savoir *adhiṣṭhita*, peut avoir un

(1) Les traducteurs des Vinaya Texts (II. p. 144) remarquent : « What this refers to is unknown to us ». — Je crois qu'il faut rapprocher la loi qui permet de faire provision de sel, etc., pour la vie, de celle qui autorise l'emploi des cinq *bhaiṣajyas* (ghee, beurre, huile, miel, mélasse) *en dehors du temps* (M. Vagga VI. 1. 5).

On peut prendre les *bhaiṣajyas* à toute heure du jour, quand on est malade et quand on ne l'est pas. Bhagavat, ayant laissé passer l'heure du repas, se fait préparer les aliments et les boissons dits *akālakas* (Divyāv. p. 130, *akālakhādyakāni, akālapānakāni : ghṛtaguḍaçarkarāpānakāni). — akālaka*, Mhv. I. 306. 14 = *akāḷaka* (sans grain noir), comme l'observe M. Senart.

(2) On peut conserver du ghee, beurre, etc. (les cinq *paṭisāyaniya bhesajja*) pendant 7 jours ; en y mêlant de l'hellébore (qu'on peut garder en provision toute sa vie) on ne rend pas licite le ghee du huitième jour.

Voir M. Vyut. § 230. 75 et suiv.

sens moins précis : il s'agit, en tous cas, d'une provision *yāvajjīvikam* [1].

D'autre part, les boites en os, en ivoire, en *corne*, etc., sont autorisées pour la conservation des onguents (*añjana*) [2].

Il est donc licite de conserver du sel, et on ne voit pas que la « corne », permise pour les onguents, compromette la sainteté de cette pratique [3]. Tout au plus peut-on se demander s'il est permis d'en faire usage quand on est bien portant. Mais rien n'indique que les theras se soient posé cette question, plutôt subtile. Qui est malade, qui est bien portant ?

On aboutit donc à cette constatation, étrange à première vue, que la première nouveauté, *siṅgiloṇa*, défendue implicitement par le Pātimokkha [4] est autorisée par les Khaṇḍakas.

L'explication des Dharmaguptas (7e nouveauté) et des Mahīçāsakas (1re nouveauté), présente cette particularité qu'elle ignore la corne : « Mêler [la nourriture] avec du sel et du gingembre (= *çṛṅgavera*), à l'effet de tourner la loi qui déclare impurs les aliments vieux ou conservés jusqu'au lendemain » [5]. — « Employer le sel

---

(1) Voir Appendice. — Cp. le *naityaka* de M. Vyut.

(2) M. Vagga, VI. 12. 1.

(3) Toutefois la boite à aiguilles en corne est défendue, Pāc. 85. — Voir M. Vyut. § 273. 68, *lavaṇapātalikā*, 82, *çṛṅgalika (?)*.

(4) On se souvient que le sel, défendu aux *brahmacārins*, permis aux *vānaprasthas*, était prohibé dans l'une des cinq thèses de Devadatta (D'après le Dulva, Rockhill, Life p. 87, Udānavarga, p. 204, et Wassilieff, p. 56).

(5) Le traducteur nous dit : « Salz mit Ingwer mischend.... » Mais il est certain que le gingembre joue ici le même rôle que le sel. Il est au nombre des « médicaments » qu'on peut garder la vie durant, M. Vagga, VI. 3.

pour conserver les aliments dans la nuit et les manger ensuite. »

Ces pratiques sont formellement défendues, ainsi que nous l'avons vu, par le M. Vagga [1]. Elles ne sont pas visées par l'explication du Culla, comme l'indique l'expression *yadā aloṇakam bhavissati*. Il n'est pas impossible, toutefois, qu'elles correspondent à la notion première du *siṅgiloṇa*, « gingembre et sel ».

2. *Dvaṅgulakappa*, pratique des deux doigts. — « Il est permis de prendre des aliments en dehors du temps, [le moment où] l'ombre [est] de deux doigts [étant] passé » [2]. Thèse condamnée en vertu de Pāc. xxxvii, par lequel il est défendu aux moines, comme aux ascètes en général, de manger en dehors du temps [1]. Reste à savoir quel

---

(1) Ci-dessus p. 282, n. 1.

(2) *kappati dvaṅgulāya chāyāya vītivattāya vikāle bhojanam bhuñjitum.* — Kern : « prendre de la nourriture après l'heure permise (après midi) quand l'ombre est plus longue que deux pouces ». — Minayeff : « Le bhikṣu pouvait prendre son repas à certains moments déterminés par la mesure de l'ombre qui se détachait de lui, c'est-à-dire que ces moments étaient indiqués par une sorte de cadran solaire. Les hérétiques disaient que si cette ombre dépassait de deux doigts la longueur fixée par la loi, on pouvait néanmoins accepter de la nourriture ». — Vinaya Texts . . . « to eat the midday meal beyond the right time, provided only that the shadow has not yet turned two inches ».

L'ombre de deux doigts est peut-être l'ombre qui se détache de l'homme, à midi, au solstice d'été, par 25° de latitude. On aurait donc *dvaṅgulāya chāyāya vītivattāya* = *majjhantike vītivatte* = [le moment] où l'ombre est de deux doigts [étant] passé = midi étant passé.

(3) *vikāle* . . . — *akālabhojana*, M. Vyut. § 261. 41 ; *vikālabhojanavirati*, ibid. § 268. 8.

est le temps légal. Les Vajjiputtakas, si je comprends bien la glose du Culla, ne croient pas pécher contre la règle de l'*akālabhojana* en mangeant après midi, mais, d'après le Vibhaṅga, *vikāla* = « depuis que midi est passé jusqu'au lever du soleil ».

Il est remarquable que la source pālie soit isolée dans cette interprétation de la « pratique des deux doigts » [1]. On ne peut que soumettre au lecteur quelques références difficiles à utiliser [2]. Il semble bien toutefois qu'il s'agisse ici d'une petite quantité de nourriture.

---

(1) Mahīçāsakas : Die Speise mit zwei Fingern rühren, d. h. wenn nach beendigten Mahl, das nur einmal täglich statt finden darf, Speise noch sich darbietet, diese geniessen, indem man dieselbe mit zwei Fingern umrührt, dadurch wird das Verbot die Speise zu verderben übertreten » (Tar. p. 288). — Cette défense de gâter la nourriture doit s'entendre de la défense de manger la nourriture conservée, voir le Pāc. XXXVIII de Beal, Catena, p. 224 : « eat spoiled or sour food », correspondant à *sannidhikāraka* du pāli.

Sarvāstivādins : « faire deux doigts d'aliments des deux espèces *anatiriktas* » (*akṛtaniriktakhādana*, M. Vyut. § 261. 38). [La syntaxe de la phrase tibétaine est fort obscure ; = *akṛtaniriktabhojanīyakhadanīyadvyaṅgulaṁ kṛtvā*].

Dharmaguptas : « dérogation à la sobriété, comme si, par exemple, un moine, après un repas suffisant, oubliant la règle de la bonne conduite, se mettait à prendre avec deux doigts et à manger la nourriture restante » (Minayeff, p. 45).

(2) Mahābhāṣya ad Pāṇ. 3. 4. 51. *dvyaṅgulotkarṣaṁ khaṇḍikān chinatti* = il coupe des morceaux de la longueur de deux doigts. — M. Vyut. § 281. 132 dans un contexte intéressant : *na golomakaṁ keçaç (?) chedayet, muṇḍanā, dvyaṅgulavartaḥ, pratibalo bhavati, ā trayāt, sātisāro bhavati* (130. 135). — *dvyaṅgulaprajñā strī*, femme idiote ou d'intelligence très mince, Therīgāthā 60, Mhv. III. 391. 19 D'après le commentaire des Therīg., les femmes sont si

3. *Gāmantarakappa*, pratique d'un autre village. — « Il est permis, après avoir mangé, de prendre des aliments [*bhojaniya*] qui ne soient pas le reste [du repas] (*anatiritta*), en se disant : je vais dans un autre village. » Condamné en vertu de Pāc. xxxv : « Le bhikkhu qui, après avoir mangé, prendra des aliments *bhojaniya* ou *khādaniya*..... » [1].

---

idiotes que, passant leur vie, dès l'enfance, à cuire le riz, il leur faut, pour savoir si le riz est cuit, le retirer de l'eau et l'écraser avec deux doigts. (Windisch, Māra und Buddha, p. 136 ; référence indiquée par Senart). Explication ingénieuse.

Comp. l'emploi de *caturaṅgula*, Karuṇāpuṇḍarīka, 120. 34 *nāsti* ... *caturaṅgulapramāṇaṁ yat tathāgatakāyena na sphuṭam* ... ; 100. 27 *ye kāṣāyam abhilaṣeyur antaçaç caturaṅgulam api sarve te 'nnapānasaṁpannāḥ*...

(1) La loi Pāc. xxxv, d'après le Vibhaṅga, se divise « historiquement » en deux parties. Premier texte : « *yo pana bhikkhu bhuttāvī pavārito khādaniyaṁ vā bhojaniyaṁ vā khādeyya vā bhuñjeyya vā, pācittiyam ti :* « Il est défendu de manger après avoir été rassasié ». Aucune mention d'*anatiritta*. Deuxième texte, complet : « Je permets aux malades et aux non malades de manger [les aliments] *atiritta* », ce qui reste dans l'écuelle ; et la loi fut complétée par l'addition du mot *anatiritta* qui en restreint la portée.

Je crois rendre fidèlement le texte en traduisant les deux mots *bhuttavī pavārito* par la seule expression « après avoir mangé ». Comme M. Kern me le fait remarquer, *pavāreti* = *saṁpavāreti* (mal traduit par Childers : to cause to refuse, comme il est dit Vinaya Texts ad M. Vagga I. 8. 4), lequel est voisin de *saṁtappeti*. Voir M. Vagga I. 22. 15 ; Lalita 66. 16 *khādanīyena saṁtarpya saṁpravārya ;* de même Mhv. III. 142. 3, 14 ; Rām. II. 77. 15 *bhojyeṣu* .. *vastreṣu* ... *pravārayati*.

Pavāreti ne signifie pas inviter (*nimanteti*), voir Vibh. ad Pāc. xxxv, ... *nimantetvā bhojesi* . *bhikkhū bhuttāvī pavāritā* ... (xxxv. 1. ligne 3) ; *pavārito* ne signifie pas « ayant été invité et

Les aliments *khādaniya* ne seraient pas visés par le *gāmantarakappa*.

Des explications du Vibhaṅga, il s'ensuit que, dès qu'on a mangé, fut-ce avec la pointe d'un brin d'herbe, des aliments offerts dans une maison, ou que l'hôte vous a invité à manger, il est défendu d'aller quêter de nouveaux aliments (*anatirikta*) dans une autre maison : on ne peut manger que le reste (*atirikta*) de la première offrande [1].

Que faut-il entendre par les mots : « *gāmantaraṁ gamissāmīti* » ? Les Vinaya Texts traduisent : « on the ground that he is about to proceed into the village ». Cette interprétation, bien que ce soit celle de Childers [2], ne paraît pas très cohérente. MM. Kern et Minayeff nous

---

ayant refusé » (comme Vinaya Texts, I. p. 39 : when he has once finished his meal [*bhuttāvī*], though still invited (to continue eating) [*pavārito*], et III. p. 398 « who has once finished his meal and has refused any more »), car Vibh. Pāc. xxxv. 3. (l. 7) *abhuttavinā kataṁ hoti, bhuttāvinā pavāritena āsanā vuṭṭhitena katam hoti.*

Mais, en fait, tout nouvel aliment est *anatiritta*, non restant, soit que le moine ait mangé et ait été rassasié (*pavārita*) dans une maison, soit qu'il ait refusé les aliments qu'on lui offrait (*abhuttāvin*). S'il se lève, pour partir, quand l'hôte met encore des vivres à sa disposition, il ne peut pas recevoir ailleurs de nouveaux aliments. D'où la notion de *refuser* introduite par le commentateur dans la loi Pāc. xxxv ; notion à tort localisée dans le mot *pavārita*.

(1) D'après Vinaya Texts I. p. 39, n. 4. Le bhikkhu bien portant, quand il a fini le repas, ne peut pas manger ce qui reste dans l'écuelle. — Mais voir ci-dessus, p. 286, n. 1.

(2) Childers, s. voc. : « *gāmantaram gacchati* seems to mean merely to go as far as the village » ; mais « *gāmantaraṃ* seems to mean the distance between a monastery and the nearest village or between to adjacent villages. »

semblent avoir vu plus juste : « à raison du voyage d'un village dans un autre ». Mais, pour le reste, Minayeff manque de précision [1].

Les Mahīçāsakas et les Sarvāstivādins divergent.

D'après le compte des premiers, la troisième nouveauté se formule ainsi : « manger une seconde fois après s'être levé avant le repas » (et, dès lors, d'après le Vibhaṅga, la nourriture est *anatirikta ;* par conséquent défendue par Pāc. xxxv) [2] ; et la quatrième : « manger en quittant le village » [3]. D'après Wassilieff, on trouve la condamnation de ces deux points dans l'explication des termes *akṛtaniriktakhādana* et *gaṇabhojana* [4].

Les Sarvāstivādins ont une thèse qu'on peut appeler du « chemin » (*addhānagamana*), et qui comporte le « repas en troupe ». C'est leur cinquième nouveauté : « Manger [5], s'étant rendus à un yojana et demi [du couvent ? ?] et s'étant réunis, est permis en vertu du chemin. » C'est

---

(1) Minayeff « .. considérer comme permise la *superfluité* dans la nourriture à raison du voyage... ». Il semble qu'il y ait méprise sur le mot *atirikta*.

Dérogation à la loi d'*anatirikta* (nourriture apportée de la maison où on a mangé), VI. 18.4 (en raison d'*āpad*), rapportée VI. 32 ; dérogation maintenue VI. 24. (miel et lait au riz permis avant un « diner en ville » ; riz au lait défendu).

(2) *bhuttāvinā pavāritena āsanā vuṭṭhitena kataṁ hoti .... etaṁ anatirittaṁ nāma ; ... bhuttāvinā pavāritena āsanā avuṭṭhitena kataṁ hoti .... etaṁ atirittaṁ nāma.*

(3) « Zum zweitenmal essen nachdem man sich vor (von ? ?) dem Mahle erhoben », « essen indem man Dorf verlässt ». (Tār. p. 288).

(4) M. Vyut. § 281. 38. 40.

(5) *bhojanīya*. — Voir ci-dessous Appendice.

abuser, par un voyage fictif, de la loi Pāc. xxxii qui permet le *gaṇabhojana* à l'occasion d'un voyage [1].

Il résulte, semble-t-il, de cette comparaison, que l'explication pâlie du *gāmantara* repose sur la contamination des deux thèses que les Mahīçāsakas distinguent, car la formule suppose un « voyage », quel qu'il soit d'ailleurs, et le Pāc. xxxv porte essentiellement sur l'*anatirikta*.

7. *Amathitakappa*, ou « lait non baratté » — « Il est permis, après avoir mangé, de prendre du lait qui n'est plus à l'état de lait et n'est pas encore à l'état de caillebotte, et qui n'est pas le reste [du repas] » [2]. — Thèse condamnée en vertu du Pāc. xxxv, qui défend, comme on a vu, tout *anatirikta*.

D'après les Mahīçāsakas, « boire en dehors du temps un mélange de crème, de beurre, de miel et de miel en pierre [= sucre] ». Presque identique l'explication des Dharmaguptas. Les Sarvāstivādins se rapprochent du

---

(1) M. Barth a attiré l'attention sur la curieuse conversation dans laquelle Kāçyapa, dont nous savons l'affection pour les Dhūtāṅgas, reproche à Ānanda « la mauvaise habitude de manger en troupe » ; le *trikabhojana* s'oppose au *gaṇabhojana* (Mahāvastu, III. 48. 6, Barth, Article sur le Mhv. dans J. des Savants 1899, tiré à part, p. 28). — Pāc. xxxii ; Culla VII. 3. 13 : il y a *gaṇa* dès qu'on est plus de trois. — Sur les provisions du voyage, M. Vagga, VI. 34. 21.

(2) *kappati yaṁ taṁ khīraṁ khīrabhāvaṁ vijahitaṁ asampattaṁ dadhibhāvaṁ bhuttāvinā pavāritena anatirittaṁ pātun ti* [Lire : *khīrabhāve vijahite*]. — « Churn-license : Is it allowable for one who has once finished his meal, and has refused any more, to drink milk not left over from the meal, on the ground that it has left the condition of milk and has not yet reached the condition of curds » (That is, which is neither liquid nor solid : something apparently like buttermilk).

Culla en ce qui regarde la nature de la composition lactée (lait doux mêlé à lait aigre) ; mais, d'accord avec les Mahīçāsakas, ils indiquent aussi comme caractéristique de la nouveauté le fait de manger « hors du temps ».

D'après une tradition des Sarvāstivādins, Devadatta défendait aux religieux le lait et ses succédanés [1]. Le Bouddha, au contraire, permet les cinq produits de la vache, lait, caillebotte, ghee, « buttermilk » et beurre (M. Vagga, VI, 34. 21) [2] ; il autorise aussi le « lait au riz » (*yāgu*) avec blocs de miel, que les religieux ont cru devoir refuser (VI. 24), et qui, pris le matin, ne rend pas *anatirikta* le diner accepté, plus tard, en ville.

Il est certes difficile de se former une opinion sur cette septième nouveauté ; mais on a l'impression que les indices *anatirikta* et *akāla*, qui la rendent coupable aux yeux des theras du Culla et du Dulva, sont artificiels : la tradition ne savait plus que le lait non baratté avait passé pour illicite.

8. *Jalogi pātum.* — « Il est permis de boire de la *surā* qui, [partant] de la nature de la non-*surā*, n'a pas atteint la qualité d'être enivrante » [3]. — Thèse condamnée en

(1) Rockhill, Life, p. 87. « Not to make use of curds and milk because by so doing one harms calves ».

(2) Le contexte paraît indiquer qu'il s'agit des moines en voyage.

(3) Culla : *kappati yā sā surā asurātā asampattā majjabhavaṁ sā pātum.* — Commentaire (apud Minayeff, Prātimokṣa, p. XXXIX) : *taruṇasurāyaṁ majjasambhāram ekato kataṁ majjabhāvam asampattam* [lire °*sambhāre ekato kate*]. — Kern : « Peut-on boire du vin nouveau de palmier ? C'est-à-dire : peut-on boire cette sorte de boisson forte qui n'a pas le caractère de boisson forte et n'a pas encore acquis la nature de boisson enivrante ». — « Churn-license : Is it allowable to drink spirits which have left the condition of not being spirits [*asurātā* = *asurātvāt*], and yet have not acquired intoxicating properties .»

vertu de Pāc. LI qui défend de boire *surā* et *meraya* [1].

D'après les Mahīçāsakas, il s'agit d'une liqueur enivrante retombée en fermentation.

D'après le Dulva, « boire comme une sangsue des liqueurs enivrantes en s'excusant sur la maladie » [2].

M. Oldenberg argumente : « Le Vibhaṅga traite des diverses espèces de *surā* et de *meraya*, parle de cas où l'on ne boirait la liqueur enivrante qu'avec la pointe d'une herbe, parle de la boisson enivrante que le buveur tient pour non enivrante, et réciproquement, et d'une série de subtilités de cette nature : or il ne parle pas de jalogi » [3]. Donc le Vibhaṅga est antérieur à Vaiçālī.

Le Prātimokṣa défend de boire des boissons enivrantes. C'est une très vieille loi d'ascétisme, aussi vieille que le vin de palme ou l'eau de riz [4].

Mais qu'est-ce que boire ? qu'est-ce qu'une boisson enivrante ?

Boire, c'est mettre d'une façon quelconque la boisson en contact avec la bouche, ne fut-ce qu'avec un brin d'herbe [5] : de sorte que le *jalogi*, comme l'entend la source tibétaine (Sarvāstivādin), « boire à la façon d'une sangsue », est condamné par le Vibhaṅga.

Qu'est-ce qu'une boisson enivrante ? Toute substance qui enivre, d'après le récit rapporté dans le Vibhaṅga

---

(1) M. Vyut. § 261. 83 *surāmaireyamadyapāna* — ibid. § 230, les boissons fermentées, dont 36 *surā*, 37 *maireya*.

(2) Sic Minayeff ; voir Appendice. — *srin-bu-pad-ma* = *jalaukā*, *jalākā*, *jalūka* (M. Vyut. § 213. 86), comparer *jalogi* ?

(3) Buddh. Studien, p. 632, note.

(4) M. Vyut. § 268. 5 *madyapānavirati*.

(5) *antamaso kusaggena pi pibati*. Même formule pour expliquer ce que c'est que manger.

(Pāc. LI) ; mais, d'après les définitions qui terminent le paragraphe, toute substance propre à fermenter (*saṁbhārasaṁyutta*) [1]. Donc le *jalogi*, d'après l'interprétation qu'en donnent le Culla et les Dharmaguptas, est visé dans le Vibhaṅga.

Mais le tribunal, sévère et juste, que Minayeff substitue en imagination aux theras présidés par Revata, ne manquera pas d'étudier le chapitre du M. Vagga (VI. 35. 6) consacré aux boissons permises ou défendues. Tandis que le Vibhaṅga énumère comme *merayas* et prohibe le jus (*āsava*) des fleurs, des fruits, du miel, de la canne à sucre (*guḷa*), parce qu'il est *saṁbhārasaṁyutta*, le M. Vagga permet la liqueur (*rasa*) des fruits, fors les grains ; la boisson préparée avec les feuilles et les fleurs, fors le *ḍāka* (« potherb ») et le *madhukapuppha* (Bassia Latifolia), et la liqueur de la canne à sucre [2].

9. *Adasakam nisīdanam*, « une natte pour s'asseoir sans frange » [3]. Ni Revata, ni Sabbakāmī ne se font renseigner ; mais la thèse est condamnée en vertu du Pāc. LXXXIX qui indique les dimensions légales de la natte [4].

---

(1) Childers remarque : *majjasaṁbhāro*, the elements of intoxication (in newly drawn toddy), opposed to *majjabhāvo*, intoxicating property (in fermented toddy or palm wine).

(2) Voir aussi M. Vagga VI. 14 sur l'huile mêlée de boisson forte.

(3) Kern (Manual) : « the use of a mat without fringes (not conform with the model prescribed) », « une natte qui n'a pas une frange [de la dimension prescrite] ». — Vinaya Texts : « Is a rug or mat (when it is beyond the prescribed size) lawful because it is unfringed ? » — La traduction « unfringed seat » peut prêter à confusion. Le Pāc. LXXXVII traite des *mañcas* et *pīṭhas*, le Pāc. LXXXIX des *nisīdanas*.

(4) Deux « coudées de Sugata » (Rockhill, R. H. R. IX. 178) en longueur, une en largeur, une de bord. D'après les Dharma-

Donc, d'après l'interprétation du Culla, les hérétiques soutenaient que « le fait de ne pas être garnie de franges rend légale une natte dont les dimensions sont irrégulières. »

D'après les Mahîçâsakas, se faire une natte de dimensions indéterminées ; il n'est pas question de frange [1].

D'après les Sarvâstivâdins, la nouveauté consiste dans le mépris de la loi Nis. Pâc. xv, qui ordonne de coudre à une natte neuve un morceau d'une coudée pris à la vieille natte. Il n'est pas question de frange [2].

Il semble que ces deux interprétations divergentes de la neuvième nouveauté aient été conçues en vue des règles du Vinaya qui peuvent être appelées à la condamner. Le M. Vagga VIII. 16. 4, qui devrait jeter quelque clarté sur la question, permet une couverture aussi large qu'on veut, pour cette raison inattendue que le *nisîdana* était trop étroit. Serions-nous imprudents en cherchant un élément d'appréciation dans la tradition tibétaine relative aux cinq lois de Devadatta [3] : « Gautama porte des robes dont les franges sont coupées, nous porterons des robes avec de longues franges » ?

---

guptas, Pâc. LXXXVII, (il n'y a que 90 Pâc. dans cette liste), deux en longueur, une et demie en largeur : mais on peut la faire une demi-coudée plus longue et plus large (Beal, Catena, p. 231).

(1) D'après Wass. se rapporte à [Nis.] Pâc. xv.

(2) Voir Appendice.

(3) Voir Rockhill, Life p. 87, Udânavarga, p. 204. Cette « loi » manque dans la liste singhalaise correspondante (Culla VII. 3. 14). — Il y a d'ailleurs méprise certaine, soit dans le Dulva, soit dans la traduction de M. Rockhill, en ce qui regarde la 5me loi de Devadatta. C'est celui-ci qui défend de vivre dans les villages, et non le Bouddha. — Vinaya Texts, III, p. 252, dernière ligne, lire : fish [and meat]... (*macchamaṁsa*).

10. *Jātarūparajata*, « Or et argent ». — « Selon toute apparence, remarque M. Oldenberg, au concile de Vesālī (soi-disant un siècle après la mort du Bouddha), la question de l'acceptation de l'or et de l'argent était le point essentiel du débat, au milieu d'une série de différences secondaires et subtiles [1] ». On dirait peut-être mieux, à notre avis, que cette question est la seule dont on puisse croire avec une relative sécurité qu'elle mit aux prises Yaças et les Vajjiputtakas. En tout cas, il est admis que le *jātarūparajata* présente ici une importance capitale.

On se rappelle l'épisode intéressant dont nous avons indiqué les traits principaux. Les novateurs sont-ils en quelque façon excusables ? Peut-on soutenir qu'ils connaissent et respectent la loi, puisqu'ils la tournent ? Ou bien, au contraire, trouvons-nous ici une preuve que, non seulement le Vibhaṅga, mais encore le Prātimokṣa, n'étaient pas, à l'époque de Vaiçālī, constitués comme ils le sont aujourd'hui [2] ?

Quand Yaças signale à Revata les « énormités » des fauteurs d'hérésie et qu'il arrive, en dernier lieu, à la question de l'or et argent, Revata ne demande pas d'explications, comme il a fait pour les huit premiers points [3].

(1) Bouddha, trad. Foucher[2], p. 349, note.

(2) Oldenberg, Buddh. Studien, p. 632, n. 3. « Nur bei dem Streitpunkte über *jātarūparajata* ist das, was die Vesālīmönche für zulässig erklärten, in Vinaya ausdrücklich als verboten namhaft gemacht. Hier also versagt unser Argument. Aber es ergiebt sich hier doch auch kein Gegenargument. Dass jene Häretiker hier etwas in der That Verbotenes einzuführen suchten und dies Bestreben dann von den Orthodoxen mit Entrüstung, unter Berufung auf den Verbotsparagraphen, bekämpft wurde, is ein durchaus glaublicher Vorgang ».

(3) De même Sabbakāmin interrogé par Revata.

Il lui suffit d'entendre ce mot tabou par excellence, « or et argent » ; et, en effet, au point de vue de Revata, qui est celui d'un docteur familier avec le Vinaya, la question n'est-elle pas d'une remarquable simplicité ?

Le Nissaggiya XVIII, invoqué par Sabbakāmin, est formel : « Tout bhikkhu qui recevra de l'or ou de l'argent, ou le fera recevoir par quelqu'un, ou le fera conserver en dépôt...... » — Les Nis. XIX et XX défendent toute relation avec la monnaie, l'achat et la vente [1]. — Le Nis. X est encore plus précis. Il spécifie que, si on offre à un moine de l'argent pour s'acheter des robes, le moine désignera un laïc fidèle, « l'homme qui tient l'*ārāma* en ordre », par exemple, « auquel l'argent peut être remis et qui veillera à l'achat, à la confection des robes [2] ». Pour quelque motif que ce soit, le moine ne peut recevoir de l'argent.

Que voilà bien une question « dure et mauvaise », et combien il est vraisemblable que les moines de Vaiçālī aient eu connaissance des Nissaggiyas et les aient répétés pieusement à chaque phase de la lune ! Or, non seulement ils acceptent l'or et l'argent, mais ils ne considèrent pas les espèces monnayées comme le bien indivis de la Communauté : ils les partagent entre eux.

Tout devient clair, les choses du moins se suivent avec une apparence de logique, quand on examine cette histoire du point de vue de Minayeff. Si la Communauté,

(1) M. Vyut. § 260. 21-23.
On sait que la liste des Naiḥsargikas de la M. Vyut. (§ 260) correspond à celle du Pātimokkha. L'ordre est le même pour les 22 premiers termes. — Voir G. Huth.

(2) M. Vyut. § 260. 12, *preṣaṇa*.

pour des raisons qu'il ne nous appartient pas d'éclaircir, n'avait pas encore formulé de loi précise sur la monnaie, l'erreur des Vajjiputtakas, leur attitude arrogante, leurs brigues, leur lutte, leur condamnation et l'importance qu'elle parait avoir eue, tout cela serait moins extraordinaire.

« L'or et l'argent sont contraires à l'esprit de détachement des ascètes en général ». Aussi Yaças dénonce-t-il aux pieux laïcs les Vajjiputtakas, tout autant comme réfractaires à la discipline religieuse que comme violateurs du code de Çākya : « Ils ne sont ni des Samaṇas ni des fils de Sakya [1], ces prétendus moines qui acceptent de l'argent ».

On peut, dans le même esprit, attribuer une portée précise à un des discours que Yaças tient aux laïcs pour justifier ses remontrances (XII. 1. 4). Il s'agit d'un entretien, d'ailleurs inconnu dans les autres sources, que le Bouddha est sensé avoir eu avec Maṇicūḍaka. Ce personnage fictif n'est qu'un doublet de Yaças. Un jour, raconte celui-ci, Maṇicūḍaka protesta contre des officiers royaux qui disaient : « L'or et l'argent sont permis aux religieux fils de Çākya » ; puis, allant trouver le Bouddha, il lui raconta ce qu'il avait entendu dire de la Congrégation, ce qu'il avait répondu : « En soutenant ce que j'ai soutenu, demanda-t-il au Maître, ai-je parlé suivant la parole de Bhagavat, loin de l'accuser inexactement [d'une doctrine qu'il n'enseigne pas] ? Ai-je parlé suivant le Dharma, loin qu'il y ait quelque chose de blâmable dans mes discours, thèses principales et accessoires relatives aux

(1) M. Vyut. § 278, *abhikṣu*, *açramaṇa*, *açākyaputrīya*.

devoirs des religieux ? [1] ». On devine la réponse que Yaças prête à Bhagavat.

(1) *kacc' āhaṁ bhante evaṁ vyākaramāno vuttavādī c'eva bhagavato homi* [,] *na ca bhagavantaṁ abhūtena abbhācikkhāmi* [;] *dhammassa vā anudhammaṁ vyākaromi, na ca koci sahadhammiko vādānuvādo gārayhaṁ ṭhānaṁ āgacchati.* (Voir le passage strictement parallèle, M. Vagga VI. 31. 4. La seule différence est que le sujet est au pluriel, et qu'on lit *dhammassa ca* au lieu de *vā*).

Je m'écarte avec regret de la traduction des Vinaya Texts : « Now am I, Lord, in maintaining as I did, one who speaks according to the word of the Blessed One, one who does not falsely represent the Blessed One, *one who does not put forth minor matters in the place of the true Dhamma ?* And is there anything that leads to blame in such discussion, this way and that, as touching the observance of the rules of the Order ? » On lit ad VI. 31. 4 : « Do they say the truth of the Blessed One, and do they not bear false witness against the Blessed One and *pass of a spurious Dhamma as your Dhamma ?* And there is nothing blameworthy in a dispute like this regarding matters of Dhamma ? ».

M. Kern, auquel je soumets ce passage, croit que le mot *anudhammam* est adverbial. Comparer des passages comme Su. Nip. stance 69, *dhammesu niccam anudhammacārī ;* Dh. pada, stance 20 *dhammassa hoti anudhammacārī*, et des expressions comme *akatānudhammo* = qui n'est pas traité comme de droit [Cf. M. Vyut., § 48, 49-50, *anudharmapraticārī dharmānudharmapratipanna*]. *sahadhammiko* paraît généralement avoir le sens que lui donne Childers, « se rapportant aux ordonnances qui lient tous les prêtres ». *anuvāda* = addition corroborative, ou de détail, à une thèse, proposition ou règle. [*anuvāda* dans le sens de blâme, voir M. Vagga, index.]

On obtient de la sorte une phrase dont les deux parties sont parallèles : « N'est-ce pas que je parle suivant Bhagavat, et ne travestis pas sa pensée ? N'est-ce pas que je parle suivant le Dhamma et ne travestis pas le Dhamma ? ».

J'avais proposé à M. Kern la version suivante : « Ai-je proclamé

Yaças, Revata, Sarvakāmin ne condamnèrent pas les propositions de Vaiçālī, notamment le *jātarūparajata*, en invoquant, comme le raconte le Culla, le texte du Prātimokṣa doublé de l'exégèse contenue dans les Vibhaṅgas. Ils les condamnèrent, à bon droit, au nom du « Dharma », parlant et expliquant conformément au Dharma, comme le fit Maṇicūḍaka. A bon droit, disons-nous, car « toute bonne parole est parole du Bouddha »[1]; et quand le Bouddha aurait ignoré quelque détail, il n'en défend pas moins ce qui est mal[2].

Mais Minayeff nous convie à examiner les faits de plus près.

« Dans les formules techniques spéciales qui désignent les nouveautés de Vaiçālī, et dans d'autres semblables que l'on rencontre par exemple dans la Mahāvyutpatti, s'est peut-être conservée la forme la plus ancienne des règles du Vinaya, forme qui, dans la suite des temps, se développa par des explications variées en commandements (*çikṣāpada*), en règles du Prātimokṣa, etc. » — Par le fait, au *kappati jātarūparajatam* des Vajjiputtakas s'oppose le principe qui défend le *jātarūparajatasparçana*[3].

le corollaire *(anudhamma)* de la Loi ». Il veut bien la regarder comme possible. Elle ne peut cependant s'appuyer que sur les gloses du Dhp. et de Sam. Pās. interprêtées par Childers (*dhammam anvāya dhammānudhammapaṭipanna*, Dhp. p. 378). — Je ne sais que faire des six *anudharmas* de M. Vyut. § 281, 120 ; voir aussi, ibid., § 126, 81, *dharmopadharma*°.

(1) Voir J. R. A. S. 1902, p. 375.

(2) M. Vagga, VI. 40 : « Ce que je n'ai pas défendu en propres termes est permis ou défendu suivant que c'est conforme ou non à la loi ; ce que je n'ai pas permis.... ».

(3) M. Vyut. § 260, 21 *jātarūparajatasparçana* ; § 261, 63 *ratnasaṁsparça*. — Cette conjecture de Minayeff n'est certainement pas exacte pour tous les termes visés de la M. Vyut.

Que l'ensemble de la législation sur l'or et argent, législation dans laquelle « l'esprit même de la Communauté semblait en jeu » [1], ne soit pas certainement antérieur à Vaiçālī, Minayeff le tiendra pour assuré. Mais il y avait peut-être une loi qui défendait de *toucher* la monnaie, de recevoir l'argent en main propre, loi que nous lisons dans le Vinaya des Dharmaguptas : « Si un bhikṣu prend *avec sa propre main* de l'or, de l'argent ou même de la monnaie (de cuivre)... » [2].

Le Nis. x, où la préoccupation est évidente d'éviter le contact de la monnaie, est la suite naturelle du principe ainsi conçu. De même le précepte relatif au voyage, M. Vagga VI. 34.2 [3].

Les Vajjiputtakas ne reçoivent pas l'argent de la main à la main : ils ont disposé, comme nous avons vu, un vase de cuivre rempli d'eau, au milieu du cercle des frères.

On est donc porté à croire que les Vajjiputtakas tournent une loi trop spéciale pour avoir la portée qu'elle a acquise dans la suite. Mais, car tout est étrange dans cette affaire de Vaiçālī, cette impression est tout à coup détruite par une constatation brutale : il semble bien, en effet, que la pratique des Vajjiputtakas soit conforme, sinon au Dharma, du moins à l'esprit de la Communauté. Ce

---

(1) Oldenberg, Bouddha, trad. Foucher² p. 239.

(2) Nis. Pāc. XVIII, apud Beal, Catena. — Le texte pāli dit peut-être la même chose, *uggaṅheyya* s'opposant à *uggaṅhāpeyya*, faire prendre par un autre, et à *upanikkhittam sādiyeyya*, faire garder en dépôt ; — mais il est moins clair.

(3) Les fidèles remettront l'argent à un *kappiyakāraka* qui fera les emplettes nécessaires au moine.

vase, sur lequel on ne trouve pas, que je sache, d'autres renseignements dans le Vinaya pāli [1], et « qui excitait à un si haut degré l'indignation de Yaças », on l'emploie régulièrement dans l'église des theras, dans la Sainte Eglise Singhalaise ! Spence Hardy en porte témoignage : « In some conspicuous place, there is a large copperpan, into which the alms of the people are thrown » [2].

Ce n'est pas seulement en métaphysique que les theras de Ceylan sont gens qui distinguent : *vibhajyavādin*.

Je ne veux pas quitter cette question « monétaire », sans observer que le Suttavibhaṅga, avec un mélange d'hypocrisie et de naïveté, tourne, lui aussi, les dispositions du Pātimokkha. On verra, Vibhaṅga, Nis. XVIII [3], l'emploi qu'il faut faire de l'argent indûment reçu par un moine ; comment le Saṁgha, tout en condamnant le moine, entend profiter de la bonne aubaine [4] ; comment on va jusqu'à inventer une fonction spéciale et délicate, celle

---

(1) Les Sarvāstivādins sont plus circonstanciés que le Culla. Le pātra est frotté d'onguents, parfumé, orné de fleurs ; on le place sur la tête d'un frère qui parcourt les rues et les carrefours, en criant : « Donnez, habitants de la ville et étrangers, ce *pātra* est un *bhadrapātra ;* donner dans ce pātra, c'est donner infiniment ..».

On ne peut pas s'empêcher de penser aux *bhadrakumbhas* de l'Hindouisme.

(2) Détail savoureux que les traducteurs des Vinaya Texts auraient pu mentionner. — Sp. Hardy ne dit pas que le vase soit rempli d'eau. Voir East. Mon. p. 233 ; cité par Kern, Gesch. I. p. 248. 1.

(3) Vinaya Texts, I. p. 26 et Oldenberg, Bouddha, trad. Foucher[2] p. 349.

(4) La punition du moine coupable consiste surtout à ne pas avoir sa part des objets qu'on achètera avec l'argent — Sic vos non vobis....

de « jeteur d'or », qui suppose des qualités morales déterminées, pour l'hypothèse invraisemblable où un laïc ne se chargerait pas d'acheter, avec l'argent maudit, du « ghee » ou de l'huile pour le Saṅgha. M. Oldenberg, qui aime, comme je les aime aussi, les moines bouddhiques, voit ici « un scrupule qui a quelque chose de touchant ». Sans doute, mais ce scrupule étant combattu par des préoccupations d'ailleurs légitimes, l'ensemble des dispositions peut passer pour bien ingénieux.

*
* *

Parvenus au terme de cet examen, nous constaterons d'abord que la question des nouveautés, — sont-elles nouvelles ? ne sont-elles pas nouvelles ? — ne se pose pas pour les disciples de M. Kern et de Minayeff dans les mêmes termes que pour M. Oldenberg.

Celui-ci, étant données la date et l'autorité qu'il attribue au Culla, ne peut pas ignorer en quoi consistaient les thèses des Vajjiputtakas, quand le texte pāli consent à le dire avec une clarté suffisante. Nous l'avons suivi sur ce terrain et avons examiné si ces thèses sont ou ne sont pas visées dans le Vinaya. Il est certain qu'elles le sont, puisque les theras les condamnent. Nous avons constaté que les nouveautés 4 et 5 (*āvāsakappa*, *anumati°*) sont prohibées en termes précis par le Mahāvagga ; nous avons cru voir que la nouveauté 8 (*jalogi*) est atteinte par le Vibhaṅga. Les points 1, 2, 3, 9, 10 sont en violation de lois précises sur la nourriture (*atirikta*, *akāla*, *saṁnidhīkāra*), sur les dimensions des lits, sur l'argent. Quant à la nouveauté 6, elle peut être regardée comme ruineuse de tout canon disciplinaire, comme attentatoire à l'autorité du Bouddha et de la Communauté.

Mais, par le fait, même quand le Culla est clair, même quand les trois autres sources (Sarvāstivādins, Mahīçāsakas, Dharmaguptas) confirment son interprétation des « points » de Vaiçālī, nous sommes très loin de connaître autre chose que des traditions souvent suspectes. Il n'est pas douteux que les thèses sont définies par des auteurs qui, à tort ou à raison, les considèrent comme hérétiques et qui connaissent les ressources prohibitives du Prātimokṣa ; et dès lors sommes-nous sûrs de l'exactitude de la définition ? Ou, pour mieux parler, que savons-nous avec certitude des nouveautés ?

L'*āvāsakappa* et l'*anumati* sont caractérisés dans le Culla par des gens qui ont sous les yeux les règles ecclésiastiques que Sabbakāmin invoque dans l'espèce. Les mots *abhuttāvinā pavāritena anatirittam* sont introduits dans la définition de l'*amathita* et du *gāmantara* pour les faire tomber sous la formule de l'aliment « non restant. » De même pour la note « *akāla* » dans le cas des deux doigts. De même, peut-être, pour le *gaṇabhojana* mis en cause par les Sarvāstivādins à propos du « village ».

Ajoutez que le contexte, pseudo-historique, du concile, est plus que sujet à caution [1].

L'argumentation de M. Oldenberg, très faible, même quand on se place à son point de vue, qui se rapproche nécessairement de celui du rédacteur du Culla, quand on reconnait l'autorité du Culla et le caractère illicite des

(1) Sur ce point, voir les observations de M. Kern et celles de M. Oldenberg. Je doute que le second ait convaincu le premier. — Les relations des Vajjiputtakas avec Devadatta d'une part, avec Vṛjiputra, élève d'Ānanda, de l'autre, n'ajoutent rien à la vraisemblance du récit.

nouveautés de Vaiçālī, perd toute autorité si on abandonne ces postulats.

Nous sommes quelque peu renseignés sur la façon dont les Vajjiputtakas recueillaient la monnaie des fidèles, et il se trouve que les Singhalais ont recours au même vase de cuivre. Si le « sel dans la corne » est une conserve de sel, les Vinayas autorisent la provision de sel pour la vie durant. S'il est question de gingembre, le gingembre aussi est permis. Le *gāmantara* n'est peut-être que cette forme du « repas en troupe », que le Pāc. XXXII autorise en voyage, comme en plusieurs autres circonstances, mais qui était abominable aux ascètes de l'école de Kāçyapa, à ces *āraṇyakabhikṣus* qui viennent à la rescousse de Yaças : on ferait preuve d'une bonne volonté excessive en admettant, avec le Dulva, que l'hérésie des Vajjiputtakas consistait à prétexter un voyage. L'*amathita*, qu'un vain prétexte d'*anatirikta* rend illicite, est permis en principe aux moines ; mais nous savons que certains ascètes le prohibaient : « l'école de Devadatta », dont furent les moines de Vesālī (Culla VII. 4), condamne les préparations lactées. Le même Devadatta proscrit les couvents (*āvāsa ?*), les « toits » (*channa*), le voisinage des villages (*gāmanta*) ; il ne permet que la forêt et « le pied d'un arbre » ; il interdit l'*adasaka ;* il interdit le sel [1].

J'admire qui ose prendre parti dans de telles conditions [2]. Peut-être les « nouveautés » de Vaiçālī sont-elles

(1) Wass. p. 56 : « Erinnern wir uns den dunkeln Berichte über Devadatta und dessen Schule, welche den Gebrauch des Salzes verbot.... » ; voir ci-dessus p. 293, n. 2.

(2) Peut-on tirer parti des renseignements fournis par M. Rockhill (Life p. 50) : « The Dulva informs us that the most important rules of the code, which was afterwards called the Prātimokṣa,

inconnues, avec leurs noms spécifiques, dans nos Vinayas, non pas parce la rédaction du Vinaya est antérieure à Vaiçālī, mais bien parce que la Communauté qui a rédigé le Vinaya pratiquait elle-même les nouveautés illicites, introduites et sanctionnées par le cousin de Devadatta. En soi, l'hypothèse n'a rien d'absurde ; et elle est dans une certaine mesure confirmée par les vagues indications que nous possédons sur l'état primitif de la Communauté.

* * *

Nous ne croyons pas que le Pātimokkha, tel quel, avec les Vibhaṅgas et les Khandhakas, existait certainement avant Vaiçālī [1] : « Ceci est de la poésie encore que ce soit

---

were only formulated when Devadatta commenced sowing strife among the brethren, some ten or twelve years before the Buddha's death. At all events, our texts led us to suppose that until after the conversion of Prasenajit the mendicants of the Order did not live together, and that the only rules laid down for their guidance were that they were obliged to beg their food, that they must observe the ordinary rules of morality (the *çīla* precepts), that they must own no property, and that they must preach to all classes of people. »

(1) Vinaya Texts, I. p. XXII : « That the difference of opinion on the Ten Points remain altogether unnoticed in those parts of the collection where, in the natural order of things, it would be obviously referred to, and that it is only mentioned in an Appendix where the Council hold on its account is described, shows clearly, in our opinon, that the Vibhaṅga and the Khandhakas (save the two last) are older than the Council of Vesālī ».

Il y a bel âge que M. Kern a relevé « certaines preuves de l'ignorance des auteurs des deux Vaggas et du Suttavibhaṅga tellement fortes qu'elles ne peuvent s'expliquer que par la supposition que ces deux ouvrages sont d'une date bien plus récente que le règlement lui-même ». (Gesch., II. p. 10.)

écrit en prose ». Mais l'ancienneté des livres de discipline n'en est pas moins plus que probable.

M. Kern a démontré, en effet, que le Vinaya n'est, dans beaucoup de ses parties, que la transposition des règles brahmaniques et jainas [1]. D'autre part, nous savons, ou croyons savoir, que le Bouddha fut plutôt « bavard », et il n'est pas impossible que le Bouddha lui-même et le Saṁgha, dès son aurore et dans ce grand trouble qui suivit la mort du Maître, aient tendu à assurer l'originalité bouddhique vis-à-vis des autres sectes [2].

Et ce n'est pas assez dire. La Communauté, nous l'avons déjà dit, comprend deux classes de religieux qui prirent leur refuge dans le Bouddha, les *āraṇyakabhikṣus*, dont Devadatta, père des Dhūtāṅgas, fut avec Kāçyapa le légendaire patron [3] ; les *bhikṣus*, qui constituent le centre de

---

(1) Brahmacārins, bhikṣus, vānaprasthas, vaikānasas, jaṭilas, agnikas. — Cette démonstration a été faite pour la première fois d'une manière complète dans Gesch., vol. II, premiers chapitres. Voir Minayeff et Oldenberg (Old.-Foucher², p. 328) qui signale les remarques comparatives de Jacobi, Sacred Books XXII, p. XXIV et suiv.

Sur le développement des institutions disciplinaires, voir Oldenberg, loc. cit. L'auteur, à notre avis, gâte par l'intransigeance de son orthodoxie les vues les plus ingénieuses du monde.

(2) Kern, Man. p. 74 : « In general it may be said that the whole organisation of the Saṅgha and a good deal of the rules for monks and nuns, — if we may trust the canonical writings, — were introduced by imitation or by accident. The Master is less a legislator than an upholder of the Law.... ».

(3) Voir Sp. Hardy, Manual, p. 326 ; et ci-dessus p. 293, n. 3 ; aussi 251, n. 4.

Fa-hien raconte que les disciples de Devadatta, ses contemporains, honorent les trois avant-derniers Bouddhas, mais non Çākyamuni (Beal, p. 82, cité par Rockhill, Udāna, p. 204).

la Communauté, et dont le Bouddha confia l'organisation disciplinaire à Upāli [1]. La divergence des vues de ces deux groupes ne pouvait que hâter la codification de deux règlements.

Nous possédons ces deux règlements, et s'il est difficile de fixer leurs lointains antécédents, leur histoire dans le Bouddhisme et leurs relations réciproques, il est aisé de reconnaitre les deux tendances qui les dominent. D'une part, les quatre « ressources » ou « points d'appui » (*nissaya*, *niçraya*) de la vie religieuse : en fait d'aliments, les bouchées reçues en aumône ; en fait de vêtement, la robe faite de haillons ; en fait de maison, le pied d'un arbre ; en fait de médicaments, l'urine décomposée [2]. Et

---

(1) Sur le rôle d'Upāli, voir les textes (not. Culla VI, 13. 1) cités dans Vinaya Texts, I. p. XII et XIII. Aussi suggestifs sont les documents qui vont jusqu'à substituer Upāli au Bouddha en ce qui regarde la promulgation du Vinaya, aussi décevante est la conclusion des traducteurs : « There may well be some truth in this very ancient tradition that Upāli was specially conversant with the Rules of the Order ; but it would be hazardous on that account to ascribe to Upāli a share, not only in the handing down of existing Rules, but in the composition of the Pātimokkha itself ». — Par contre, on remarquera la légèreté avec laquelle est manié le lourd argument *a silentio*, p. XIII, note 3.

(2) Les *nissayas* sont déclarés à tous les moines aussitôt après l'ordination : si on les leur déclarait avant, personne ne voudrait être moine ! (M. Vagga I. 30) ; ils constituent l'idéal de la vie religieuse. — Les bhikṣus sont libres de suivre ou de mépriser les Dhūtas. Parmi les arhats de Vaiçālī (Méridionaux et Āvantakas), quelques-uns seulement, comme nous l'avons vu, p. 262, pratiquent les dhūtas 8, 3, 1, 2. Il est clair cependant, dit M. Kern, que les six premiers dhūtas n'ont rien de spécial aux āraṇyakas.

Les trois premiers *nissayas* correspondent aux Dhūtāṅgas 2, 1, 9 de la liste pâlie. Sur ceux-ci, voir Kern, Man. p. 75.

Les femmes sont nécessairement exclues des *niçrayas*.

le Bouddha déclare que tout le reste, repas en ville, vêtements proprement confectionnés, monastères et grottes, ghee, beurre ou huile, sont choses de trop (*atirekalābha*), c'est-à-dire, si l'on veut, des dispenses (extra-allowances). Ce sont à coup sûr des dérogations au *çrāmaṇya*.

D'autre part, — j'ai en vue la règle plutôt que l'organisation de la confrérie [1], — le Prātimokṣa n'est, lui aussi, semble-t-il, qu'une traduction des axiomes essentiels de l'ascétisme hindou, mais une traduction beaucoup moins intégrale. On n'est un *çramaṇa* qu'à la conditon de se conformer aux principes immémoriaux de chasteté, de pauvreté, de tempérance, d'obéissance aussi, du moins pour les novices et dans certaines limites. Mais il y a manière de comprendre ces principes. Or il semble bien que le Prātimokṣa, non seulement ignore les *niçrayas* rigoureux [2], mais encore apporte de nombreux adoucissements aux prohibitions de nourriture *anatirikta* [3] ou *saṁnidhīkāra*, de *gaṇabhojana*, et sans doute aussi à plusieurs autres.

A son tour, la discipline telle qu'elle apparaît dans

---

(1) Peut-être, en effet, y a-t-il un élément plus personnel dans l'organisation du Saṁgha que dans la règle disciplinaire ?

(2) La loi des trois cīvaras, sans plus, qui est un des dhūtas (n° 2), est, au fond, contradictoire au dhūta n° 1 (vêtement fait de haillons). Ce premier dhūta est hindou ; le tricīvara est bouddhiste par définition. — Le Nis. XIII, qui ordonne de coudre au nouveau cīvara un morceau de l'ancien (ci-dessus p. 293), accuse nettement l'opposition du Prātimokṣa et des dhūtas.

(3) L'*anatirikta* paraît d'être une variante du *khalupaçcādbhaktika* (Dhūta 7) ; voir Kern, p. 76 et Childers.

La provision de « médicaments » permise Nis. XXIII ; le *gaṇabhojana* autorisé Pāc. XXXII.

les Khandhakas, est construite en marge des règles du Prātimokṣa, faite d'accommodations diverses et quelquefois disparates [1].

Il n'est pas déraisonnable, non seulement de croire que le plus grand nombre des éléments de ces deux codes de discipline sont anciens, alors même qu'ils s'accordent médiocrement entre eux, mais encore de reporter très haut l'époque de la rédaction de ces codes. Qui sait si les anciens Tathāgatas n'y ont pas collaboré ?

En tout cas, le Bouddha n'a pas parlé en vain quand il a permis au Saṁgha de déterminer, en l'absence de règles émanées de lui-même, ce qui est licite et illicite ; quand il a remis à ce même Saṁgha le soin d'écarter les règles petites et très petites ; quand il a félicité Maṇicūḍaka d'avoir raisonné en conformité avec le Dharma. Sa propre vie fournit deux images opposées de la vie religieuse (*çrāmaṇya*). La légende veut qu'il ait été un moine nu et un pénitent avant de découvrir le chemin milieu entre

(1) Comparer le Pāc. XXXX, défense de prendre ce qui n'est pas donné, et l'autorisation de prendre des fruits, M. Vagga (ci-dessus, p. 292).

Le Pāc. XXXIX défend, sauf maladie, ghee, beurre, huile, miel, mélasse, poisson, viande, lait, caillebotte — M. Vagga, VI. 31, permet viande et poisson « unheard, unseen, unsuspected ». Voir Kern, Man. p. 84 et sa note : « The Buddha himself is represented as eating the pork expressly prepared for him by Cunda, and thus proved *ipso facto* that he was no Buddhist ».

La question de la viande dans le Grand Véhicule, voir Chavannes, Religieux Éminents, p. 48. — Ibid. p. 49, la note sur *bhojanīya*.

Observer qu'il est plus grave de conserver les médicaments au delà de la semaine, que de faire provision d'aliments quelconques !

l'ascétisme insensé et la vie du siècle. Le point disciplinaire sur lequel les textes sont le plus formels, c'est la condamnation de la nudité[1]. Pour le reste et le détail, le Maître s'en remet à l'interprétation que donnera l'Eglise de l'Octuple Chemin. Que Soṇa, si délicatement élevé que des poils ont poussé sous la plante de ses pieds, s'arrange avec Kāçyapa qui frémit encore d'avoir renoncé au grand *tapas !*

Il y aura, avant et après Vaiçālī, quelle que soit l'époque de Vaiçālī, des chefs d'école, des novateurs si l'on veut, les uns relâchés, les autres rigoristes, « dont le souvenir ne s'est pas même conservé dans le Saṁgha bouddhique »[2]. Il en est, cependant, quelques uns que l'on pourrait nommer, surtout parmi les derniers. Et, dans ce sens, on peut

---

(1) M. Vagga, VIII. 15. 7, 28. 1 ; ci-dessus p. 253. 4.

(2) Minayeff, p. 51. « Tel moine, après s'être librement soumis au régime ascétique, commun dans tous les traits fondamentaux aux bouddhistes et aux solitaires ou aux pénitents forestiers du brahmanisme, pouvait se mettre à prêcher la légalité, la piété d'actions contraires à l'esprit et au sens véritable des commandements qu'il avait accepté d'accomplir, mais dont l'interdiction n'était encore formulée en termes précis dans aucun code » ; conséquence probable « d'une certaine démoralisation produite par la vie en commun des moines » ; il pouvait aussi, ajouterons-nous, s'ingénier à éluder les termes précis d'un code.

« Comment expliquer que ces écarts se soient produits dans la confrérie de Vaiçālī ? Furent-ils la suite de la démoralisation.....? Ou bien ces nouveautés, au fond, ne furent-elles ni des nouveautés, ni des dérogations à un code quelconque de règles disciplinaires, par cette raison qu'un tel code n'existait pas dans la communauté....? On peut encore croire que l'apparition parmi les ascètes de cette répugnance pour le détachement et l'austérité était due aux deux causes à la fois... ».

dire avec Minayeff, et sans imprudence, que les diverses prohibitions des Vinayas résument sous une forme concise, condensée, l'histoire d'une série de conflits.

L'erreur consisterait à croire que le Prātimokṣa n'est autre chose que la mise au point des solutions successivement adoptées. En tant que construction théorique, destiné à être légalement violé avant comme après sa rédaction, le Prātimokṣa est peut-être contemporain des premiers Vinayadharas. Cela ne veut pas dire, par exemple, que la conserve de sel, permise dans le Mahāvagga, était défendue à l'époque où le Prātimokṣa, qui l'ignore, fut rédigé. La provision hebdomadaire des *bhaiṣajyas*, permise dans le Prātimokṣa (Nis. XXIII), bien que toute provision soit interdite (Pāc. XXXVIII), n'est pas nécessairement une interpolation tardive : on a très bien pu, tout en répétant, par acquit de conscience, un axiome du *çrāmaṇya*, noter un adoucissement que le Bouddha, ou le Saṃgha, aurait solennellement autorisé.

Il semble que l'épisode des Vajjiputtakas et de Yaças-Revata-Sarvakāmin, si gênés que nous soyons de le caractériser, appartienne à cette histoire obscure des anciens conflits disciplinaires. Reconnaître dans les dix points des dérogations au Vinaya de Vaṭṭāgamani ou au Vinaya tibétain, nous nous y refusons décidément. Peut-être se trompera-t-on moins gravement en cherchant à découvrir, sous cette tradition bigarrée, incertaine d'elle-même, lézardée, remaniée, transposée peut-être dans son ensemble, un vieux fond de souvenirs authentiques relatifs à la lutte des *āraṇyakas* avec les *bhikṣus* ou à des conflits des *bhikṣus* et des *āraṇyakas* entre eux.

Un dernier mot. Autre chose les prohibitions du Prāti-

mokṣa, autre chose les ordonnances relatives à la constitution de l'Ordre. Minayeff le reconnait, bien qu'il semble l'oublier par endroits. — MM. Rhys Davids et Oldenberg ont assez bien dit « that Gotama's disciples, from the very beginning, were much more than a free and unformal union of men held together merely through their common reverence for their Master and through a common spiritual aim. They formed rather, and from the first, an organised Brotherhood » [1]. L'histoire du Bouddhisme devient fort obscure si l'on conteste ce point [2]; si, d'après Minayeff, on se représente le Saṁgha, à la mort du Maître, comme « un groupe d'ascètes n'ayant ni doctrines claires ni institutions disciplinaires définies » [3]. La doctrine n'est pas claire, ni la discipline définie ; mais il y a autre chose qu'un groupe, il y a une fraternité, ou plutôt, car le pluriel est de rigueur [4], il y a des fraternités dont Kāçyapa, Upāli, Ānaṁda, Purāṇa seront les chefs.

---

(1) Vinaya Texts, I, p. XII (It seems to us that Gotama's disciples......). — Cette appréciation n'est pas parfaitement exacte, 1° parce que la révérence due au Maître ne fut pas comprise par tout le monde de la même manière, ni non plus le but spirituel prêché par le Bouddha. On a tort d'ignorer les Lokottaravādins et les laïcs, disciples, eux aussi, du Bouddha ; 2° parce que les éléments groupés par le Bouddha sont multiples et divers. Parmi les moines revêtus de la triple robe, il y eut des solitaires, des bandes d'ascètes errants, des fraternités sédentaires. L'organisation du Saṁgha n'a jamais enfermé tous les moines bouddhistes dans des règles uniformes.

(2) On peut d'ailleurs se demander s'il est nécessaire d'y apporter une clarté qu'elle ne comporte guère ? Renan a très mal dit qu'une explication vaut un document.

(3) Minayeff, Recherches, p. 40.

(4) Comme M. Oldenberg le dit très bien, Old.-Foucher[2], p. 334.

Ces fraternités sont indépendantes, mais elles ne restent pas sans rapports. Les fils de Çākya ne constituent qu'une famille. L'histoire de Vaiçālī nous renseigne sur l'intervention d'un saint dans les affaires d'une communauté dont il ne fait pas partie, sur le contrôle par des *āraṇyakabhikṣus* des us et coutumes d'une communauté sédentaire ; elle met hors de doute la solidarité des divers groupes toujours ouverts aux visiteurs. Tout le monde bouddhique fut, nous dit-on, représenté à Vaiçālī : il faut bien, pour expliquer l'unité relative des Ecritures, admettre l'efficacité des efforts centralisateurs.

Appendice.

LES DIX POINTS DE VAIÇĀLĪ

(Kandjour, Dulva, tome 102 [1])

I

Saṅs-rgyas bcom-ldan-ḥdas yoṅs-su-mya-ṅan-las ḥdas-nas lo brgya-daṅ-bcu lon-te / rgyal-baḥi ñi-ma nub-pa daṅ / Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ruṅ-ba-ma-yin-paḥi gzhi bcu-po mdo-sde-las ḥdas / ḥdul-ba-las ḥdas / ston-paḥi bstan-pa-daṅ-bral-te / mdo-sde-la mi-ḥjug / ḥdul-ba-la mi-snaṅ / chos-ñid-daṅ-ḥgal-ba phyuṅ-ste / de-dag-la Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ruṅ-ba-ma-yin-pa-la ruṅ-bar yoṅs-su-ston-ciṅ kun-tu-spyod / rab-tu-spyod-de / bcu gaṅ zhe-na /

Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis a-la-la zhes-bya-ba ni ruṅ-bar byas-nas mi-ḥthun-pas chos-ma-yin-pa daṅ / ḥthun-pas chos-ma-yin-pa daṅ / mi-ḥthun-pas [306 b] chos-kyi las byed-de / ḥdi ni gzhi daṅ-po mdo-sde-las ḥdas / ḥdul-ba-las ḥdas / ston-paḥi bstan-pa-daṅ-bral-te / mdo-sde-la mi-ḥjug / ḥdul-ba-la mi-snaṅ / chos-ñid-daṅ-ḥgal-te / Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ruṅ-ba-ma-yin-pa ruṅ-bar yoṅs-su-ston-ciṅ / kun-tu-spyod / rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis « tshe-daṅ-ldan-pa-dag rjes-su-yi-raṅ-bas / rjes-su-yi-raṅ-bar byos-çig » ces ñe-ḥkhor-gyi dge-sloṅ-rnams rjes-su-yi-raṅ-bar byed-du ḥjug-ciṅ rjes-su-yi-raṅ-ba ruṅ-bar byas-nas

(1) Édition rouge. — Ce texte a été transcrit par M. le Dr P. Cordier qui m'a donné d'utiles avis pour la traduction.

mi-mthun-pas / chos-ma-yin-pa daṅ / ḥthun-pas chos-ma-yin-pa daṅ / mi-mthun-pas chos-kyi las byas-te / ḥdi ni gñis-pa mdo-sde-las ḥdas / ḥdul-ba-las ḥdas / ston-paḥi bstan-pa-daṅ-bral-te / mdo-sde-la mi-ḥjug / ḥdul-ba-la mi-snaṅ / chos-ñid-daṅ-ḥgal-te / de-dag-la Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ruṅ-ba-ma-yin-pa-la ruṅ-bar yoṅs-su-ston-ciṅ / kun-tu-spyod / rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ [307 a] Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyi[s] raṅ-gi lag-gis sa rko-zhiṅ rkor ḥjug-par spyod-pa ruṅ-bar byed-pa-ste / ḥdi-ni gzhi gsum-pa mdo-sde-las . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan Yaṅ yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ji-srid ḥtsho-baḥi bar-du byin-gyis brlabs-paḥi tshva-ru dus-su ruṅ-ba daṅ lhan-cig bsres-nas kun-tu-spyod-ciṅ tshva ruṅ-baḥo zhes byed-pa-ste / ḥdi ni gzhi bzhi-pa mdo-sde-las . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can gyi dge-sloṅ-rnams-kyis dpag-tshad daṅ dpag-tshad-phyed-du soṅ-ste / ḥdus-çiṅ zas zos-nas lam-gyis ruṅ-bar byed-de / ḥdi ni gzhi lṅa-pa mdo-sde-las . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis lhag-mar ma-byas-paḥi bzaḥ-ba daṅ bcaḥ-ba sor-mo gñis byas-te zos-nas sor-mo gñis ruṅ-bar byed-do / ḥdi-ni gzhi drug-pa mdo-sde-las . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis srin-bu-pad-ma bzhin-du chaṅ bzhibs-te ḥthuṅs-nas nad-pas ruṅ-bar byed-de / ḥdi ni gzhi bdun-pa mdo-sde-las . . ḥdul [307 b]-ba-la . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ḥo-ma bre gaṅ daṅ zho bre gaṅ dkrugs-nas dus-ma-yin-par za-zhiṅ bsres-pas ruṅ-bar byed-de / ḥdi ni gzhi brgyad-pa mdo-sde-las . . . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis gdiṅ-ba rñiṅ-pa bde-bar gçegs-paḥi mtho gaṅ-gis ḥkhor-pas gdiṅ-pa sar-pa-la ma-klan-par yoṅs-su-loṅs-spyod-par byed-ciṅ / gdiṅ-bas ruṅ-bar byed-de / ḥdi ni gzhi dgu-pa mdo-sde-las . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis lhuṅ-bzed gaṅ-dag zlum-po dag-pa spyod-par ḥos-pa de-dag dris bskus-nas bdug-pa zhim-por bdug-ste / me-tog dri-zhim-po sna-tshogs-kyis mdzes-par byas-pa dge-sloṅ-gi mgo-bo-la khriḥu-stan-daṅ-bcas-paḥi [1] steṅ-du bzhag-nas lam-po-che daṅ sraṅ daṅ / bzhi-mdo-dag bskor-nas ḥdi-skad ces grags-so / « groṅ-khyer daṅ yul sna-tshogs-nas hoṅs-paḥi skye-bo maṅ-po Yaṅs-pa-can-na gnas-paḥi çes-ldan-dag ñon-ciṅ / lhuṅ-bzed ḥdi ni lhuṅ-bzed bzaṅ-po yin-te / ḥdir byin-zhiṅ çin-tu-byin-nam / gaṅ-gis ḥdir glugs-pa byas-pas ḥbras-bu che-ba daṅ / phan-yon che-ba daṅ / brtson-pa che-ba daṅ rgya-che-bar ḥgyur-ro » zhes-pa daṅ / der dbyig daṅ / gser-daṅ / rin-po-che gzhan de-dag kyaṅ rñed-ciṅ thob-nas de-la loṅs-spyod-ciṅ gser dṅul-gyis ruṅ-bar byed-de / ḥdi ni gzhi bcu-pa mdo-sde-las . . . . . ston-paḥi [308 a] . . . rab-tu-spyod-do /

II.

Cent-dix ans après le nirvāṇa du Bouddha, le soleil du Jina déclina et les moines de Vaiçālī firent apparaître dix pratiques illégales, contraires au Sūtra et au Vinaya, répugnant à l'enseignement du Maître, étrangères au Sūtra, inconnues dans le Vinaya, contradictoires au Dharma.

(1) L'édition rouge porte *chas-paḥi ;* mais la conjecture de M. P. Cordier, *bcas*, est confirmée par l'édition noire que M. F. W. Thomas a bien voulu examiner.

Ces pratiques illégales, les moines de Vaiçālī les enseignèrent, les pratiquèrent, les suivirent comme légales.

Quelles étaient ces dix pratiques ?

Les moines de Vaiçālī, ayant rendu légale l'interjection : Aho !, accomplissaient un acte ecclésiastique illégalement dans un saṁgha incomplet, illégalement dans un saṁgha complet, légalement dans un saṁgha incomplet. C'était la première pratique, contraire au Sūtra et au Vinaya, répugnant à l'enseignement du Maître, étrangère au Sūtra, inconnue dans le Vinaya, contradictoire au Dharma, que les moines de Vaiçālī, bien qu'elle fut illégale, enseignaient comme légale, pratiquaient, suivaient (1).

En outre, les moines de Vaiçālī, disant : « Vénérables [frères qui étiez absents], approuvez par approbation », faisaient approuver [les résolutions prises par le Saṁgha incomplet] par les moines de la paroisse, et rendant légale l'approbation, accomplissaient un acte ecclésiastique...(2). C'était la seconde pratique, contraire au Sūtra.......

En outre, les moines de Vaiçālī, creusant la terre de leurs mains, rendaient légale la pratique de creuser la terre. C'était la troisième pratique, contraire au Sūtra.... (3).

En outre, les moines de Vaiçālī pratiquant le sel conservé en provision pour la vie durant et mélangé avec les [aliments] convenant au moment, rendaient le sel légal. C'était la quatrième pratique, contraire au Sūtra.... (4).

En outre, les moines de Vaiçālī s'étant rendus à un yojana et demi, mangeant en troupe, rendaient légal [le repas en troupe] à raison du chemin. C'était la cinquième pratique, contraire au Sūtra.... (5)

En outre, les moines de Vaiçālī, mangeant « en faisant

deux doigts » (?), des aliments des deux sortes « non restant » (*akṛtanirikta*), rendaient légale [la pratique des] deux doigts. C'était la sixième pratique, contraire au Sūtra... (6).

En outre, les moines de Vaiçālī, buvant de la liqueur forte en suçant comme les sangsues, rendaient légale [la liqueur forte] à raison de maladie. C'était la septième pratique, contraire au Sūtra...... (7).

En outre, les moines de Vaiçālī, ayant agité une pleine mesure (*droṇa*) de lait frais et une pleine mesure de lait caillé, mangeant [cette préparation] en dehors du temps, rendaient légale [cette pratique] à raison du mélange. C'était la huitième pratique, contraire au Sūtra.... (8)

En outre, les moines de Vaiçālī, employant une natte neuve, sans avoir attaché autour une bande, large d'une coudée de Sugata, prise à la vieille natte, rendaient légale la natte. C'était la neuvième pratique, contraire au Sūtra.... (9).

En outre, les moines de Vaiçālī, prenant des vases à aumônes qui soient ronds, purs, dignes de culte ; les ayant oints d'odeurs, parfumés de parfums, ornés de diverses fleurs odorantes ; les plaçant sur la tête d'un moine [ou de moines] munie d'un coussin ; parcourant les routes, places, carrefours, disant : Citadins et vous qui êtes venus de tout pays, nombreux habitants de Vaiçālī, vous qui êtes sages, écoutez ! Ce *pātra* est un *pātra* « porte-bonheur » (*bhadra*). Y donner, c'est donner beaucoup ; ou bien qui le remplira obtiendra un grand fruit, un grand avantage (*anuçaṁsa*), une grande activité, un grand développement ». Et recevant dans ce [vase] or, argent, pierres précieuses, ils en jouissent et rendent légal l'or et l'argent. C'était la dixième pratique, contraire au Sūtra...... (10).

(1) Le tibétain suppose un texte : *vyagreṇa [saṁghena] adhārmikaṁ, samagreṇa adhārmikaṁ ca, vyagreṇa dhārmikaṁ ca karma karonti.*

La comparaison avec M. Vagga II. 14. 2 et IX. 2. 1 laisse peu de doute sur le sens de ce passage qui a vainement exercé la sagacité de M. Rockhill (Life, p. 171 et note). Il s'agit d'un acte ecclésiastique (*kamma* = *las*), Uposatha ou autre, qui, dans le pāli, est dit complet ou incomplet (*vagga*, *samagga*) suivant que l'assemblée est complète ou incomplète, légal ou illégal (*dhammena*, *adhammena*) suivant qu'on observe ou qu'on n'observe pas les règles relatives à la *ñatti*, présentation de la résolution à prendre, etc. (IX. 3. 1). Des quatre catégories *adhammena vagga*, *adhammena samagga*, *dhammena vagga*, *dhammena samagga*, la quatrième seule est autorisée.

Les moines de Vaiçālī pratiquent les trois premières, en cela imitateurs des moines de Campā (IX. 2) et des illustres Six (*chabbaggiya*, IX. 3). Le rédacteur du Dulva ne l'ignore pas, car, quand Yaças demande à Sarvakāmin où cette pratique a été défendue, le vieillard répond : « Dans la ville de Campā » — « A quel sujet ? » — « En raison des actes des Six ». — « Quel genre de faute est-ce ? » — « Un *duḥkṛta* ». — Le même passage du Mahāvagga (*Campeyyaka vinayavatthu*) est visé dans le Culla pour la condamnation de la cinquième pratique (*anumati*).

Comparer Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As., fol. 329 b 5 : maṇḍalasīmāyām ekasyāṁ hi sīmāyāṃ pṛthakkarmakaraṇāt saṃghadvaidham bhavati. — sīmābandha, Div. 150. 21, M. Vyut. 245. 420.

Reste à savoir quel rapport peut exister entre cette pratique, voisine de l'*āvāsakappa*, et l'interjection *aho*.

(2) Il est, croyons-nous, question d'*anumati*, comme le prouve la répétition des formules sur le Saṁgha incomplet. Le mot *anumodanā* met en lumière le rapport entre *approbation* et « *enjoyment* », « *to amuse oneself* », de Rockhill. Le texte visé en vue de la condamnation est le même que précédemment.

(3) Condamné par Pāc. x (LXXIII dans Dulva). D'après Sarvakāmin, la thèse avait été condamnée à Çrāvasti à propos des Six. Dans le Vibhaṅga pāli, les Āḷavikas sont en cause. — Cette pratique

manque dans les autres sources. Elle est remplacée par l'*āciṇṇa-kappa*, un des points les plus obscurs de cette obscure tradition et contre lequel, comme nous l'avons vu, aucun texte n'est allégué.

(4) D'après Sarvakāmin, condamné à Rājagṛha, à propos de Çāriputra. — Si les tibétanisants pouvaient, sans quelque impudence, s'autoriser du principe des latinistes : « nobis et ratio et res ipsa centum codicibus potiores sunt », on aimerait à lire : ... dus-su *ma* ruṅ-ba daṅ .... = *yāvajjivikam adhiṣṭhitena lavaṇena saha akālakāni* ... = ajoutant du sel mis en réserve à des aliments dont l'heure est passée, à l'effet de rendre légaux ces aliments interdits... . L'explication des Sarvāstivādins concorderait avec celle des Dharmaguptas et des Mahīçāsakas (voir ci-dessus p. 283). — Pour *ākālika*, (*akālika*) « abstraction faite du temps », voir M. Vyut. 63. 15 (et le lieu commun sur les caractères du Dharma) ; pour *akālaka* dans un sens exactement opposé à celui que nous attribuons ici à ce mot, Div. Av. 130. 22 *akālakāni sajjīkṛtāni* = on prépara de ces aliments (*bhaiṣajyas*) qu'on peut prendre en dehors du temps. — Tant en raison du *saṁdhi* qu'en raison du sens et des variantes *akālika* et *ākālika* (de *a-kāla*), *ākālika* (de *ā-kāla*), on peut expliquer la lecture *dus-su ruṅ-ba* pour *dus-su ma-ruṅ-ba*.

(5) Condamné à Rājagṛha, à propos de Devadatta. (ḥdus-çiṅ za-ba = *gaṇabhojana*, M. Vyut. 261. 40 — Dr P. Cordier).

(6) Condamné à Çrāvasti à propos d'un grand nombre de moines. (lhag-mar ma byas-paḥi bzaḥ-ba = *akṛtaniriktakhādana*, M. Vyut. 261. 28 — Dr P. C.).

(7) Condamné à Çrāvasti à propos du vénérable Svāgata (*legs-oṅs ;* Suratha, d'après Rockhill). Comparer le Sāgata de Vibh. Pāc. LI ; mais la scène n'est pas à Çrāvasti.

(8) Condamné à Çrāvasti à propos de plusieurs moines.

(9) Condamné à Çrāvasti à propos de plusieurs moines. — D'après le texte : « .... rendaient légale [cette pratique] à raison de la natte ».

(10) Condamné comme Naiḥsargika, dans un grand nombre de textes (Vinaya, Dīrgha, Madhyama, etc.).

Ici les difficultés abondent : 1° Il est d'abord question de plusieurs vases (gaṅ-dag .... de-dag) ensuite de « ce vase » (ḥdi). 2° Les

épithètes des vases sont bizarrement accolées. 3° Le texte rouge porte : *dge-sloṅ-gi mgo-bo-la khriḥu-stan-daṅ-chas-paḥi steṅ-du bzhag-nas ; khriḥu* = siège (mañca, pīṭha, pīṭhikā, M. Vyut. 273. 92), *stan* = natte (āsana), *khri-stan* = āsana, mañca-pīṭha, *chas* = vêtement (chas-gos) et, en général, ustensiles « things, tool, requisites » — *mgo steṅ de bzhag* = alicui opus imponere (Desgodins) — Si *steṅ-du* = *ched-du*, on a : « plaçant le vase à la tête du Saṁgha en vue d'obtenir chaises et nattes et ustensiles » (?) — Mieux vaut faire de *khriḥu-stan* un coussin et lire *daṅ bcas-paḥi* avec l'édition noire, soit : « muni d'un coussin » = « then they put a mat on a çramaṇa's head and on it (the bowl) » (Rockhill) « einen runden Betteltopf.... auf das Haupt eines Çramaṇa stellen » (Schiefner ad Tār. p. 41). 4° L'instrumental *gser-dṅul-gyis* est analogue à celui relevé note 9 « en raison de la natte ».

On peut comparer utilement M. Vyut. 239. 25 et suiv. gandhamālyena mahīyate, abhyarhitam, dhūpanirdhūpitam, saṁpūjitam, pūjyapūjitam, mahitam, abhiprakiranti sma, jīvitopakaraṇam, glānapratyayabhaiṣajyam, sukhopadhānam.

Additions et Corrections.

p. 216, n. M. C. Bendall pense à une leçon *Çubhānanda* pour expliquer la forme *Bhānanda*.

p. 218, n. 1. *khaṇḍaphulla*, voir M. Vyut. 282. 225.

p. 218, n. 3. D'après la Tib. Lebensbeschreibung, p. 305 et note 75, le séjour de Gavāṁpati s'appelle *çiṅ-ça-ri-kaḥi gzhal-med-khaṅ* = le vimāna de l'arbre *çarika*. « Es muss also wohl einen besonderen Baum dieses Namens geben » — Plutôt *çirīṣa*, *çirīṣikā*.

Dans la même source la récitation des Sūtras précède celle des Vinayas.

p. 221, Mahāsāṁghikas, 6°. La Tib. Lebensbeschreibung porte : « Du hast einem Ehepaare Geheimlehren mitgetheilt ».

p. 224, n. 2. Voir *brahmadaṇḍa* dans Pet. Wört.

p. 229, l. 4. lire *ausgesprochen*.

p. 237, n. 2. Lire *ascetics*.

p. 239, n. 1. Sur la non-sainteté d'Ananda, Mahāsukhāvatīvyūha, § 1.

p. 241, n. 1. Les sources sanscrites donnent *ubhayasaṁgha* = *ubhato saṁgha*, les moines et les religieuses.

p. 251, n. 1. M. Barth observe ailleurs que, dans le Bouddhisme, « la vie ascétique apparaît taillée sur plusieurs patrons différents ».

p. 251, n. 4. Voir aussi Beal, Catena p. 256 (signalé par Kern, II, 15) « ... Kāçyapa, who always observed the Dhūta rules about dress, which require that only such garments shall be used as are made from cloth defiled in various ways .... » Le *paṁsukūlacīvara* est interdit aux bhikṣus, Culla V. 10. 3.

p. 260, n. 1. Comp. *saṁghamadhya* Div. Av. 335. 10. 28. — Avadānaçataka, 99, Burn. Intr. p. 457 « Bhagavat ... placé au milieu d'un cercle qui se déployait de chaque côté comme le croissant de la lune ». Cf. Feer, Musée Guimet, XVIII. 419, n. 3.

p. 261, n. 3, = sruṅ-ba-paḥi sde. — Cf. Sruṅ-ba = Avanti [Dr P. C.].

p. 262. Le Karuṇāpuṇḍarīka parle d'un certain Raivata ; mais Revata, nom de l'astérisme, est correct.

p. 262, n. 3, *kakkhala* = *kakkhaṭa* [F. W. Thomas].

p. 265, n. 5. On peut se demander si *guru* (*garu*) signifie « maître ». Comp. les *gurudharmas* (*garu°*).

p. 280, n. 3, *saṁnidhikāra* = gsog-ḥjog ; *saṁnihitavarjana* = gsog-ḥjog spaṅ-ba [Dr P. C.].

p. 283, ad fin. « Is it possible that *siṅgiloṇa* originally meant *çṛṅgi* (= çṛṅgavera) and *lavaṇa*, 'the question of ginger and salt' ? [F. W. Thomas]. — Voir p. 303, l. 8

p. 284-5. Il se peut que les « deux doigts » visent une position particulière des mains. On lit Abhidharmakoçav. (Soc. As.) fol. 291 b : sa bhuktvāpi gṛhṇīyād iti . sūryodaya eva saṁvara uttiṣṭhate . samādānaniyamacittasyotthāpakatvāt . bhuktvā-grahaṇam tv abhivyaktyartham . kapoṭakam iti . aṅguṣṭharahitasyāṅgulicatuṣkasyetarahastāṅguṣṭhapradeçinyor antarāle vinyasanāt kapotakaḥ. — Comp. Pet. Wört. s. voc. kapota [*vijñāpane*]. Çikṣās. 247. 17 aṅgulisnehamātram udakam (aṅgulipabbamattam).

p. 286, n. Tenir compte cependant de la valeur technique du mot *pavāraṇā* (*pra°*), M. Vagga, IV. 1. 13 et passim. — Çikṣās. 268. 4. M. C. Bendall traduit *pravāryamāṇa* = « tempted, pressed to accept » ; sens qui convient, dit-il, à Div. 116. 17. — Il ne semble pas que la version tibétaine *(bstabs)* tranche la question.

p. 286, n., l. 5 en remontant, lire : ... ne signifie pas ....

p. 288, n. 3. lire M. Vyut. § 261 (= lhag-mar ma byas-paḥi bzaḥ-ba). [Dr P. C.].

p. 289, n. 2. *vijahitam* ne peut-il pas avoir un sens causatif, « made to leave » ? [F. W. Thomas].

p. 290, n. 2. *surāmaireyamadyapāna* = ḥbruḥi chaṅ daṅ sbyar-baḥi chaṅ myos-par gyur-pa ḥthuṅ-pa. — *surā* = arrack, eau-de-vie de riz, alcool de riz ; *maireya* = l'alcool préparé à l'aide de fleurs de *dhātakī* (Woodfordia floribunda), mélasse et vinaigre de grains, fermen-

tés et distillés. Le tibétain traduit bien : alcool composé [Dr P. C.].

p. 291, n. 2. = myos-par ḥgyur-baḥi btuñ-ba spoñ-ba [Dr P. C.].

p. 292, l. 2. La traduction est inexacte. — L'*āsava* est un liquide alcoolique préparé par la fermentation d'un mélange de mélasse et de miel, de plantes et d'eau (à froid). Au point de vue pharmacologique, s'oppose à *ariṣṭa* qui s'obtient par la fermentation d'une décoction de plantes, de miel et mélasse, et d'eau [Dr P. C.].

l. 13. Comp. le *pakvarasa*, M. Vyut. 230. 34.

p. 295, n. 1 — § 260. 21 gser dṅul-la reg-pa, 22 mṅon-mtshan-can-gyi spyod-pa, 23 ño-tshoṅ byed-pa [Dr P. C.].

p. 295, n. 2. *preṣaṇa* = bskur-ba [Dr P. C.].

p. 296, n. 1. *abhikṣu* = dge-sloṅ-du mi-ruṅ-ba, dge-sloṅ ma-yin-pa ; *açramaṇa* = dge-sbyoṅ-du mi-ruṅ-ba, dge-sbyoṅ ma-yin-pa ; *açākyaputra* = Çā-kyaḥi bur mi-ruṅ-ba, Çā-kyaḥi bu ma-yin-pa [Dr P. C.].

p. 297, n. La même formule Saṁ. N. IV. p. 381. — Ligne 15, lire *pass off*.

anudharmapraticārin = chos daṅ rjes-su mthun-par spyod-pa ; *dharmānudharmapratipanna* = chos daṅ rjes-su mthun-paḥi chos-la zhugs-pa ; *ṣaḍ anudharmāḥ* = rjes-su mthun-paḥi chos drug [Dr P. C.].

p. 298, n. 3. § 260. 21 = gser-dṅul-la reg-pa ; § 261. 3 = rin-po-che-la reg-pa [Dr P. C.].

p. 299, n. 2. Le Pāt. pāli emploie à l'occasion l'expression *sahatthā*, p. ex. Nis. XVI.

p. 304, n. ligne 3, lire *lead us*.

p. 308, n. Les renseignements fournis par I-tsing (Religieux Éminents, p. 48-50) et les biographes de Hiouen-Thsang (I. 50) sur la question des trois aliments purs, défendus dans le Grand Véhicule, permis dans le Petit, sont confirmés par Çikṣās. p. 132. 14 *trikoṭiçuddhaṁ māṁsaṁ vai akalpitam ayācitam / acoditaṁ ca naivāsti tasmān māṁsaṁ na bhakṣayet* et 133. 10 *dṛṣṭaçrutavīçaṅkābhiḥ sarvaṁ māṁsaṁ vivarjayet.*

LE LATIN D'ESPAGNE

D'APRÈS LES INSCRIPTIONS. (1)

COMPLÉMENTS SUR LA MORPHOLOGIE, LE VOCABULAIRE ET LA SYNTAXE.

§ 6. NOMS DE NOMBRE.

a) *Orthographe.*

quatuor affecte une fois (BAH. 32. p. 8. [7e siècle]) la forme *quatro* qui est le substrat de toutes les formes romanes sauf le sarde *battor*, lequel est un des nombreux archaïsmes de ce parler.

Les langues romanes nous affirment aussi la présence d'un double *t* dans ce mot, bien que les mss. écrivent à la fois *quatuor* et *quattuor*. La dernière de ces formes se trouve deux fois en Espagne (IHC. 96. [a. 708], ib. 186. [6e s.]) mais l'on rencontre aussi *quatuor* dans les inscriptions chrétiennes (IHC. 117), et même dans des textes plus anciens bien orthographiés (3120).

quinque a subi, comme chacun sait, dès une époque assez ancienne, une modification dissimilatrice qui l'a réduit à *cinque*. Ce substrat roman se trouve dans IHC. 22, inscription très vulgaire.

(1) Cf. *Muséon*, Nlle Sér. V, p. 338 sqq.

Quant aux phénomènes phonétiques dans *sissdenis* et *septuazinta*, cf. Lat. Esp. Phonétiq. II § 8, E, 2 et § 7, 3, b.

Les noms de nombre ont influé fortement l'un sur l'autre par analogie. C'est ainsi, par exemple, que l'a. fr. *ottante*, esp. *ochenta* remontent non à *octoginta* mais à *octaginta* refait sur *sexaginta*, etc. On trouve des cas de ce genre dans nos inscriptions :

septagesima. IHC. 384. (a. 737). Refait sur *sexagesimus*. Qu'on y compare le substrat roman *septaginta*.

octagensima IHC. 123. (a. 642). Même remarque. On trouve inversément *octuagesimus* (Vitruve. 10. 17) refait sur *septuagesimus*.

octuginta IHC. 390. Si ce n'est une simple confusion entre *u* et *o* comme il y en a tant à cette époque, ce peut être une analogie à des formes d'*octo* en $\bar{u}$ pour $\bar{o}$, comme, par exemple, *octuber* (Lat. Esp. I § 12).

b) *Datation.*

Dans les inscriptions chrétiennes de Lusitanie, du 5e et 6e siècle, on trouve dans la notation des dates une particularité intéressante.

Tandis que les centaines et les dizaines sont rendues par des nombres cardinaux ou ordinaux et plus souvent encore par des chiffres, les unités sont indiquées en toutes lettres et, au lieu des noms de nombre ordinaires, on se sert du mot *as* et de ses multiples : *tressis*, *sexis*, etc.

idus Novembres era DXas.	310 (Myrtilis) a. 472.
IIII kalendas julias era DLXXas.	340 (Emerita) a. 532.
aera DLX trisis.	304 (Myrtilis) a. 525.
die X kalendas februaris era DL sexis.	35 (Emerita) a. 518.
era sisscens quattus.	22 (Emerita) a. 566.

Dans les deux premiers cas, Hübner interprète : *aera quingentesimas decimas*, *quingentesimas septuagenas*, regardant donc *as* comme la finale de l'accusatif féminin pluriel. L'orthographe : DX as, DLXX as, serait alors analogue à celle que nous pratiquons quand nous écrivons 510es, 570emes ; mais on peut objecter que ces nombres ne doivent pas être à l'accusatif pluriel car ils doivent s'accorder logiquement et grammaticalement avec *aera* et non pas avec *kalendas* ou *idus* et ensuite que le rapprochement avec *sexis*, *trisis* (= *tressis*), etc., employés d'une façon analogue dans la même région, à la même époque, ne permet guère de douter que *as* ne soit ici le mot latin *as*.

trisis est regardé par M. Leite (cf. IHC. Notae ad inscr.) comme un pluriel analogue aux formes portugaises *peses*, *javalises* où l'on a ajouté *es* à des thèmes qui se terminaient déjà en *s* ; mais il est infiniment plus probable que *trisis* est une variété graphique du classique *trĕssis*. Le rapprochement avec *sexis* ne permet même pas d'en douter.

Quant à *quattus*, c'est assurément une forme des plus étranges, mais je ne crois pas qu'on puisse, malgré tout, se refuser à y voir une forme populaire, estropiée, d'un multiple de l'*as*. Tout d'abord parce que l'inscription se rencontre précisément dans le même pays et à peu près à la même époque que celles qui portent *as*, *trisis*, *sexis* et, ensuite, parce qu'on ne voit pas de quelle autre manière on pourrait rendre compte de ce *quattus*. En effet, on ne peut le regarder comme le nombre ordinal *quattus* pour *quartus* signalé dans quelques manuscrits et dans CIL. IV. 1679, car, dans ce cas, les règles d'accord les plus élémentaires exigeraient *quattas* ou *quatta*.

Dans une autre inscription d'Emerita (IHC. 332 a. 517),

on lit *era DL quinq(u)e* alors qu'on attendrait *quintā*. Bien que ce cas soit différent des précédents, on peut y constater la même tendance.

§ 7. Adjectifs.

Le latin possédait diverses catégories d'adjectifs dont le féminin était semblable au masculin. On sait que ce fut une tendance du latin vulgaire, continuée, du reste, dans les langues romanes (1), de ramener ces types à celui plus fréquent en *us*, *a*, *um*.

C'est ainsi que les adjectifs en *ensis* eurent dès le latin vulgaire tardif un féminin en *ensa* d'où sortent les féminins romans : *francesa*, *française*, *montesa*, etc. (cf. Meyer-Lübke. Gr. L. R. II. § 60). Ce féminin se trouve dans des textes latins médiévaux de l'Espagne, par exemple dans IHC. 269 et 488 où on lit *Ovetensa* (= d'Oviedo).

Mais, ce qui est plus curieux, c'est de constater dans quelques inscriptions païennes espagnoles, l'existence d'un féminin, plus ancien que celui en *ensa* et qui était en *ensia*.

C'est ainsi qu'on trouve :

Foresia serva	1455.
Ventiponensia	1467 (3e siècle).
Romulensia	1059.

Comme il y a parmi ces formes des noms d'esclaves, il est clair qu'on a affaire à un usage bien populaire. A remarquer que les deux premiers se trouvent dans la

(1) Si bien que les restes, qui en étaient encore assez nombreux en ancien français, ne sont plus que sporadiques dans la langue moderne dans des expressions figées : grand'mère, la Vauvert, constamment (pour constantement) etc.

même région. Le masculin en *ensis* se trouve côte à côte sur la même inscription pour désigner des hommes, par exemple dans 1467, inscription en lettres mal formées du troisième siècle :

Q. EQUITIVS · Q · LIB. PRIMIGENIVS VENTIPONENSIS ·
······ HIC · SITVS · EST · STTL ·
EQVITIA · Q · LIB · FVSCA · VENTIPONENSIA ·
····· HIC · SITA · EST · · STTL ·

Il semble bien que cette façon de former le féminin des adjectifs se soit étendue, même en dehors de la finale *ensis* car l'on a six exemples en Espagne du nom de femme *Felicia* (1078, 1394, 1756, 1870, 3195, 3405), alors que comme nom d'homme *Felicius* ne se rencontre pas. Seuls *Felix et Felicio* sont en usage, si bien qu'il est naturel de regarder *Felicia* comme leur féminin (1).

Ce n'est pas, sans doute, une coïncidence que ces féminins se produisent généralement dans les noms propres. Il est bien naturel, en effet, que dans ce cas le besoin de distinguer le féminin du masculin, se soit fait le plus tôt sentir.

Superlatifs et Comparatifs. — Inutile de signaler les inscriptions où se rencontre *pientissimus*. Cette forme est, en effet, très fréquente dans toutes les provinces. On a une fois en Espagne *honorificentissime* 2211 (a. 348).

L'inscription 1085 (2d s.), bien que correcte et officielle porte *integrissimus*, forme analogique au lieu du classique *integerrimus*.

C'est ici le lieu de signaler une locution très curieuse parce qu'elle est précisément le substrat d'un adjectif comparatif espagnol. C'est *tam magnus*, ancêtre de l'esp.

(1) Ce féminin en *ia* se retrouve aussi dans *dulcia* substrat du fr. *douce*.

tamaño, usité au lieu de *tantus* dans BAH. 34. p. 417, inscription nettement vulgaire du second siècle. Tout donne à penser que ce *tam-magnus* a dû devenir très tôt en Espagne une locution figée, car *tam* n'a passé dans aucune langue romane et a dû vraisemblablement disparaître tôt dans la langue vulgaire. Sa conservation ici est due évidemment à ce qu'il est devenu partie intégrante d'un composé.

§ 8. Relatifs.

L'inscription 89 trouvée dans la campagne lusitanienne porte le curieux datif féminin *quai* pour *cui* (*quai fate concesserunt*...).

Le caractère franchement vulgaire de cette inscription ne permet pas de douter que ce datif féminin n'appartienne réellement à la langue populaire.

Sous la graphie *quai* se cache, sans doute, un de ces intéressants datifs féminins de pronoms qui ont fait l'objet d'une étude de M. Mohl. (*Le couple roman lui, lei.* Prague 1899). On sait, en effet, qu'en roman l'on a un datif pronominal masculin en *ui*, auquel correspond un datif féminin en *ei* (ital. *costui, costei, colui, colei*, roum. *altui, altei*, etc.) (Meyer-Lübke G. L. R. II. § 94). L'origine de cette flexion est assez obscure. M. Meyer-Lübke (II. § 100) admet qu'*illei* vient de *illae* + *ī* d'après *illuī* de *cuī*. M. Mohl regarde *illei* comme issu de *eī*. En effet, *hic* et *is* se seraient fondus en un seul pronom qui aurait donc eu deux génitifs et deux datifs : *ejus, ei, hujus, hui*(*c*) et la langue aurait utilisé ce doublet en réservant les premières formes au féminin.

La difficulté serait alors de rendre compte de la graphie

quai au lieu de *quei* surtout dans l'hypothèse de Mohl qui exige absolument un *e* fermé ; mais il ne faut peut-être pas être trop rigoureux quand il s'agit d'une graphie qui n'est évidemment qu'approximative. Remarquons du reste que la création d'un féminin à côté de *cui* a pu s'opérer plusieurs fois en latin vulgaire et en vertu d'analogies d'ordre divers.

Si donc *quai* n'est peut-être pas une formation absolument identique à *istei*, *illei*, etc., il n'en est pas moins une création analogue, résultant d'une même tendance générale qui poussait les Romains à différencier les genres au datif pronominal comme on les distinguait dans toutes les autres déclinaisons.

§ 9. Pronoms personnels.

Rien de bien remarquable :

mihi est parfois contracté en *mi*. (59, 2846). C'est cette forme contractée qui est l'ancêtre des formes romanes. (engad : *mi*, anc. franç. et picard actuel : *mi*, esp. *mí*, sard. et roum. *mie*).

A côté de ce *mi*, on rencontre aussi *mici*, par exemple dans une inscription indéchiffrable, tracée vivement sur le roc (2476) : IN AC CONDVCTA. P. MICI.

Ce *mici* se trouve aussi dans IHC. 481 (1er s.) 498, 499 et l'on a *michi* dans IHC. 247 (a. 778). On ne peut y voir autre chose qu'une variante de la forme *michi* si abondante au moyen âge dans les manuscrits comme *nichil* pour *nihil* d'où l'on a même tiré l'anc. fr. *anichiler*, l'esp. *aniquilar*. Ces formes ne sont évidemment pas phonétiques, l'*h* latine ayant disparu très tôt partout en latin. Sa disparition dans *mihi*, *nihil* est spécialement prouvée par

les graphies contractes : *mi*, *nil*. Il est donc probable que dans les écoles, pour éviter le vulgarisme *mi*, *nil*, on aura voulu faire entendre l'*h* et on en aura exagéré l'articulation jusqu'à en faire un *ch*. Ainsi se sera répandue la prononciation *michi* ou *miki*. Cette prononciation *michi* est assez ancienne. M. Schuchardt en cite un exemple de l'an 176 à Cephaloedium. On la constate surtout vers le 7e siècle.

§ 10. Démonstratifs.

L'Espagne occupe une place à part dans les langues romanes par la prédominence qu'elle a donnée aux démonstratifs *iste* et *ipse* (*este*, *eje*) sur *ille*, qui n'existe plus que comme article, et sur *hic*, rare déjà dans les inscriptions privées à l'époque latine. M. Obermeier (*Sprachgebrauch des M. Annaeus Lucanus* p. 15) remarque que déjà dans Lucain *iste* a supplanté à peu près les autres démonstratifs. Il en serait de même chez Sénèque, d'après M. Mohl, p. 27.

Les inscriptions confirment jusqu'à un certain point cette particularité dialectale. Tandis que *hic* y est plutôt rare, surtout en Lusitanie et surtout aux cas obliques, on constate l'emploi d'*ipse* en quelques cas où l'on attendrait plutôt *is*, *ille* ou *hic*.

Ainsi à Tarragone. 4332 sur une inscription privée, de caractère populaire, on lit :

« set per genus *ipsorum* posessio decurret...... »

où l'on s'attendrait à lire soit *suum*, soit *illorum* (fr. *leur*, it. *loro*).

De même en Lusitanie 159, dans une inscription dont la langue n'est pas plus soignée on lit :

ex testamento *ipsius* (= ejus ou ejusdem)

ipse perd donc sa signification intensive réfléchie pour devenir un simple démonstratif comme l'*eje* espagnol, qui joue simplement le rôle de *ce*, *cet* français. Cette dégradation saute aux yeux dans une inscription chrétienne IHC. 396 (a. 579) :

pro locello *ipso*

ce qui signifie : *pour ce petit tombeau*.

L'emploi du mot *locellus*, évidemment vulgaire (cf. esp. *lucillo*) et le sens donné à *pro* témoignent du caractère populaire de ce texte. Dans une inscription plus récente (IHC. 481), on lit de même : « per *ipsum* qui te elegit ».

iste a eu un sort absolument analogue. On le constate avec évidence dans les inscriptions chrétiennes :

Sefronius tegetur tomolo antestis in *isto* IHC. 165.
transitus *iste* IHC. 398. (a. 550).
isto monumento » 403. (7e s.).
in *isto* loco » 189.

Cette évolution date sans nul doute d'une époque plus ancienne. Dans les inscriptions païennes, on en a peut-être déjà un exemple dans :

ista terra sit t(ibi) l(evis) 4985.

La langue vulgaire usait largement des démonstratifs composés où le pronom était renforcé par l'adverbe *ecce*. Ces formations, abondantes déjà chez Plaute, ont circulé à l'ombre pendant toute la période classique pour devenir enfin dominantes dans les langues romanes.

L'un de ces démonstratifs : *eccum* a parfois dans Plaute le sens adverbial (Lindsay, p. 618) :

ubi tu es ? *Eccum* (Mil. glor. 25).
assum apud te *eccum* (Poen. 279).

On trouve en Espagne un très curieux exemple de l'emploi adverbial de *eccum*. C'est une petite inscription de la fin du 2[d] siècle destinée à une salle de bain ou à un lit (4284) :

« Si nitidus vivas, *eccum !* domus exornata est
Si sordes, patior, sed pudet hospitium. »

eccum a ici tout à fait le sens de *en*, *ecce* et de l'italien *ecco* (cf. « ecco ! è pronto » à « *eccum* ! domus exornata est ».

unus .... alter.

Le latin classique oppose généralement *alter* à lui-même, le roman met dans le premier membre *l'un*, dans le second *l'autre*. Ce distributif apparaît déjà sur deux inscriptions assez anciennes, puisqu'elles sont de l'époque de Vespasien, et tout à fait correctes :

« statuas duas æreas, *unam* nominis sui, *alteram* patris poni jussit. » 1459.

« statuas duas aereas *unam* nominis sui *alteram* fili sui.... » 1460.

§ 11. Verbes.

A. *Thèmes verbaux.*

1. *vocitus* 4514 (fin du 2[e] siècle — Langue vulgaire).

Cette forme rare du participe de *vocare* n'appartient pas à la langue classique. Les langues romanes ont le substrat *vocitus* qui se retrouve notamment dans le fr. *vuide*, *vide*, mais comme participe de *vacare* (cf. a. lat. *vocare* (vider), conservé dans sard. *bogar*). Quelques autres formes romanes remontent à des participes en *-itus* de verbes en *-are*, pour lesquels on ne connait en latin clas-

sique que des participes en *atus*. Tels sont *arrogitus* d'où l'it. *arroto, arruoto, plicitus* d'où le frioulan *plet*, etc. L'origine de ces participes est assez obscure. Ce sont, sans doute, des formes archaïques conservées dans la langue du peuple de certaines provinces. Le latin classique avait conservé un nombre restreint de ces participes forts tels *crepitus*, *cubitus*, *sonitus*, *frictus*, *lautus*, *jutus*, etc. — *vocitus* qui nous occupe a son parallèle dans l'ombrien *vašeto* (Conway. It. D. p. 666) et faisait apparemment partie du petit stock de formes archaïco-dialectales conservées par l'idiome vulgaire en dépit de la langue classique.

2. *defuctus*. 4173. (Epitaphe postérieure à l'époque de Vespasien).

L'infixe nasal s'est, en latin, étendu par analogie en dehors du thème du présent, d'où le *defunctus* classique.

Toutefois, comme on sait, ce phénomène est loin d'être universel puisqu'on a *tactus*, *fractus* à côté de *junctus*, *sanctus*. Il n'est pas douteux que dans la langue populaire, par influence dialectale, ou sous l'action de l'analogie, n'aient circulé concurremment des formes nasalisées et d'autres dépourvues de l'*n*. M. Lindsay (p. 70) cite : *sactus*, *fuctus*, *conjucta*. Même le gallois *saith* témoigne de l'existence de *sactus*. La forme espagnole est à ajouter à ces dernières. Peut-être reproduit-elle l'i. e. *bhuktó* (skr. *bhuktá*), mais il est aussi probable qu'elle soit due à l'analogie. Le peuple a très bien pu forger *juctus* et *fuctus* sur le modèle de *fictus* et *ruptus*. Du reste, la tendance contraire est avérée (cf. it. *franto*, *pinto*, *vinto*) et certains individus ont pu réagir exagérément contre ce barbarisme.

3. *offeret* sur les couronnes des rois visigoths (IHC. 146, 159, 160, 161, 163) (7e siècle).

Cette graphie montre la disparition dans la langue vulgaire des quelques derniers restes de la conjugaison athématique en latin. Qu'on compare à *offeret*, l'it. *soffre*.

4. *experiscatur* 2102 b. (2d s.).

Ceci est un exemple de la multiplication du suffixe inchoatif dans le latin populaire.

5. *lebiens* à côté de *levens* (= libens) sur la même inscription 5728.

Ces graphies divergentes témoignent de l'hésitation existant dans l'idiome vulgaire entre les formes en *į* et les autres. On trouve, de même, dans des inscriptions postérieures : *curriente* (IHC. 378), *subseniente* ib. 459. On sait qu'inversément *faciens* est devenu *facens*, d'où le fr. *faisant*.

6. *sedas* IHC. 420.

C'est, sans doute, un cas analogue. Le *e* + *voy* devenu *į* est tombé sous l'influence de formes, telles que *sedebam*, *sedes*, etc. Il est possible que le subjonctif espagnol *sea* remonte à cette forme (1), bien qu'il puisse sortir de *sediam* pour *sedeam* comme le port. *seja*.

7. *praeteries* 5186, dans une inscription versifiée assez élégante de la fin du premier siècle.

Voilà certes l'exemple le plus ancien du futur en *-iam*, *-ies* pour *-ibo*, *ibis* que l'on trouve parfois dans la langue ecclésiastique pour les composés d'*eo* et notamment dans un écrivain espagnol de la décadence : Juvencus. 4,159.

(1) Cf. *prea* de *praeda*, *creo*, *veo* de *credo*, *vedo*, etc.

8. *miseravit* 5745 ; *ingrede* (impér.) IHC. 34 ; *quaeritur* pour *queritur* dans le sens passif de « on le plaint ».

Ces différentes formes témoignent de la disparition de la conjugaison déponente.

B. *Le parfait.*

1. Diverses formes du parfait de *ponere*:

posivit	EE. VIII. 146 (1r s. — Inscription vulgaire).
posivi (??)	3304. (Inscription effacée).
posuvit	2722. (à Pallance).
posiut	6302. (Environs de Pallance).
	BAH. 23. p. 268 (3e ou 4e s.).
posierunt	5740, BAH. 28. p. 259.
posit	2698. (Inscription vulgaire).
possit	2601, 2712, 2793.

L'origine du parfait classique est assez obscure. Le verbe étant un composé de *sino*, on s'attendrait à *posivi*, de telle sorte qu'on admet avec assez de vraisemblance que *posui* est une forme analogique refaite sur *positum*, d'après le modèle : *monui* : *monitum*. Elle aurait remplacé dans l'idiome littéraire la forme *posivi*, que l'on rencontre chez Plaute (Pseudolus. 1281) et peut-être même dans Cicéron (Tusc. 5. 83.). On voit par les formes rassemblées ci-dessus que les inscriptions montrent la survivance dans le peuple de cette vieille forme *posivi*, soit telle quelle (EE. 8.146, 3304.) soit sous des modifications diverses d'ordre phonétique, telles que la chute de l'atone finale (*posiut*), ou la disparition du *v* comme dans *audivi* > *audii*. Ce dernier processus a donné la forme *posierunt* (cf. *audierunt*) et en passant par *posiit* (qui se rencontre dans diverses provinces : IX. 3049, 3267, V. 2575, VII,

574, etc.) les formes contractes *posīt* et *possīt*. (cf. *obit* pour *obiit* Lat. Esp. I § 21). Quant à *posuvit*, qui se retrouve encore dans XII. 1416, 1700, 5826, il paraît être un compromis entre la forme vulgaire et celle de la langue classique.

Reste à expliquer la double *s* de *possit* qu'on trouve même dans certaines inscriptions de plusieurs provinces pour la forme classique *posuit* transformée en *possuit*. Cette double *s* est inexplicable si *ponere* remonte, comme on l'a dit (Lindsay p. 178), à *sinere* + une forme abrégée d'*apo*, donc à (*a*)*po* + *sino*. La double *s* plaide plutôt en faveur d'une autre étymologie qui a déjà été proposée : *por* + *sino*, *por* étant la préposition germanique *for*, qui a survécu en latin comme préfixe dans beaucoup de composés : *polliceo*, *porrigo*, *portentus*, etc. (ALLG. II. p. 498) et qui exista comme préposition dans les dialectes italiques et aussi en latin vulgaire comme le prouve le fr. *pour* et l'esp. *por*.

2. *visquit* IHC. 453 (8ᵉ s.).

Cette forme est intéressante parce qu'elle se rattache aux curieux parfaits de l'ancien français : *vesquit*, *nasquit*, *surresquit*, *benesquit* (Schwan-Bährens, *Gram. hist. franç.* 3ᵉ éd. p. 169). L'explication de ces formes semble assez complexe. Je remarque qu'elles se produisent soit pour des verbes dont le présent est en *sco* (nascor), soit pour ceux qui ont un parfait en *xi*. La disparition de la conjugaison déponente nécessita la formation d'un parfait à *nascor* qui fut *nascui* sur le modèle de *miscui*. D'autre part, à côté de *vixi* circulait depuis longtemps *visci*, dont on a un exemple en Espagne (839) et qui est dû aux métathèses fréquentes entre les groupes *sk* et *ks* (Lat. Esp. II § 5).

visci a pu subir l'influence de *nasqui* avec lequel il avait une parenté de sens. M. Meyer-Lübke (Gr. L. R. II. p. 359) admet une action analogue en italien de *nacque* sur l'a. it. *vicque*. Mais l'explication donnée par ce même linguiste de la forme française *visqui* (ib. p. 373) me paraît trop recherchée. L'influence du latin ecclésiastique, a pu certes s'exercer sur *surresqui* et *benesqui*, mais seulement en ce sens qu'elle a rétabli le groupe *ks*, qui, devenu anormal, a passé rapidement à *sk*, ensuite *surresci* est devenu *surresqui* sous l'action de *visqui*, *nasqui*, etc.

3. *faxint* 172 (Aretium a. 37 ap. J.-C.).

Remarquons l'emploi de cette vieille forme de futur antérieur dans une inscription correcte de l'an 37. Elle n'appartient plus proprement au latin classique bien qu'on la rencontre encore chez divers auteurs. Elle faisait encore partie de la langue du peuple au second siècle comme le prouve son fréquent emploi par Plaute et il est probable qu'elle continua encore longtemps à être usitée par la plèbe romaine puisqu'on trouve encore *faxo* dans Pétrone 93.3, à une époque à peu près contemporaine de cette inscription. L'emploi de *faxint* dans une inscription *officielle* du milieu du 1er siècle de notre ère montre une fois de plus que le latin d'Espagne avait conservé des formes archaïques.

4. *tollerat* BAH. 34. p. 417. (2d s.).

Ce plus-que-parfait est une forme très rare, de même que le parfait *tolli* qui se rencontre occasionnellement dans la langue juridique (Ulp. dig. 46.4, 13 § 4.). — Ce parfait était peut-être plus répandu en Espagne qu'ailleurs car on lit *tollerunt* dans les glosses d'Isidore 1566.

B. Vocabulaire.

On trouve assez bien de petits faits lexicologiques à glaner dans les inscriptions, mais ils sont le plus souvent trop isolés, trop incomplets et trop divers pour qu'on puisse en tirer des conclusions étendues et se faire l'idée du vocabulaire dont disposaient les romanisés d'Espagne durant les premiers siècles. Voici néanmoins avant de noter les points de détail, quelques constatations générales :

C'est en Espagne que l'on trouve les premiers exemples de certains mots populaires, répandus aujourd'hui dans toute la Romania comme *caballus* (dans son sens d'*étalon*), *barca*, *tumba* (dans le composé *ubertumbus*), *lausia* (pierre plate) qui survit précisément dans le portugais *lousa*, mais aussi dans le piémontais et le provençal, *nepota*, qui est cependant inconnu en Espagne, sauf en Catalogne. Ce mot est spécial à la Provence, la Vénétie et à la Romania orientale. *scauria*, emprunt grec technique ne parait nullement spécial à l'Espagne, mais on ne l'a trouvé que là sous une forme latinisée avec la diphtongue *au*.

D'autres mots n'apparaissaient que dans les inscriptions d'Espagne et sont précisément aujourd'hui spéciaux à cette péninsule. De ceux-là on peut dire qu'ils constituent des traits dialectaux. Tels sont : *mancipius*, qu'on ne retrouve qu'au moyen-âge, à Toulouse et en Provence dans les chartes et très rarement. Comme ce mot survit en Espagne sous la forme *mancebo*, il est bien à croire que *mancipius* était une particularité du latin vulgaire de ce pays. L'inscription est de la fin du 2[d] siècle ; *collacteus*, mot rare qu'on rencontre dans une inscription lusitanienne survit uniquement dans l'esp. *collazo*, portug.

collaço. altarium est le substrat de l'esp. *otero, oteiro* tandis que les autres langues romanes préfèrent *altare.* La curieuse construction *tam magnus* est justement reproduite dans l'esp. *tamaño. eccum*, qui est inconnu en Gaule mais très bien conservé dans les démonstratifs et adverbes espagnols ; *aquel, aquende, aqui* apparaît précisément en Espagne (4284) avec le sens adverbial qu'il a dans tous ces composés pronominaux et adverbiaux. La forme dialecto-archaïque *octuber* parait survivre dans le port. *ottubre.* Signalons aussi l'absence en Espagne des nombres cardinaux avec déplacement d'accent comme *quarranta, cinquanta, septanta*, etc., ancêtres des formes françaises et italiennes qui se lisent fréquemment dans les inscriptions de ces deux pays. Au contraire, dans une inscription absolument populaire du VI[e] siècle (IHC. 22 a.), on lit *septuazinta.* Or, le Portugal et l'Espagne sont les seuls pays romans qui aient conservé ces formes en *agínta* : dans le port. *seténta* et l'anc. esp. *sesaénta* (Muñoz 313). C'est donc encore un trait du dialecte espagnol. D'autre part il est étonnant de ne trouver nulle part en Espagne le terme θεῖος, ancêtre de l'esp. *tio*, et d'avoir au contraire de nombreuses formes telles que : *aunculo, aunclo* qui témoignent de l'usage populaire d'*avunculus.*

Ceci dit, il y a lieu de consigner ici les observations de détail que l'on peut faire au sujet de divers vocables des inscriptions hispaniques :

A. Mots insolites.

a) *termes d'origine barbare.*

paramus 2660 (« in aequore parami vicit »).

Ce terme est évidemment l'ancêtre de l'esp. *paramo,*

désignant un plateau aride. Il paraît bien avoir déja ici ce sens. *in aequore parami* est donc une expression pléonastique.

nimid 5607. « Nimid Fiduenearum hic » (inscription bilingue ?). Quelques interprètes pensent retrouver dans ce *nimid* le terme celtique *nemeto* (temple). Toutefois cela me paraît fort douteux. En effet, le mot *nemeto-*, fréquent dans l'onomastique de la Gaule et de la Bretagne, manque totalement en Espagne où pourtant les radicaux celtiques sont assez fréquents dans les noms géographiques (e. g. *briga*). Du reste, la finale *-earum* du mot suivant est caractéristique des textes ibériques et dès lors on a, sans doute, tort de chercher, dans les langues celtiques, l'interprétation de ce texte obscur.

agnua 3361 (1er s.), sur une inscription d'Andalousie, est un mot d'origine probablement turdétaine désignant une mesure agraire en usage en Bétique. On trouve encore ce mot dans Varron I. 10. 2 avec l'orthographe *acnua* et dans Columella 5. 1. 5 qui l'écrit comme dans l'inscription.

b) *termes techniques.*

L'inscription 5181 trouvée dans les anciennes mines romaines de Vipascum en Lusitanie est un intéressant document pour l'histoire économique de l'antiquité. Elle a déjà fait l'objet de nombreuses études dont plusieurs ont été mises à profit par Hübner dans le commentaire qu'il donne de ce texte dans Cil. II. suppl. p. 800. Il suffira de rappeler brièvement les principaux termes techniques qu'on a relevés dans cette inscription.

Il y a d'abord deux adjectifs inconnus :

1° *pittaciaris* qui est, sans doute, un dérivé de *pittacium* (étiquette). Le *vectigal pittaciare* est donc, comme le pense Hübner (loc. cit.), un droit perçu sur l'étiquetage.

2° *ostilis* (« Ne liceto vendere ligna nisi ex recisaminibus ramorum quae *ostili* idonea non erunt. ») est beaucoup plus obscur.

Hübner y voit une graphie archaïque pour *ustilis* qui serait un dérivé d'*urere*. Il s'agirait de bois à brûler. M. Flach est plutôt

tenté de retrouver dans *ostilis* le mot français *outil* dont le substrat exact est inconnu mais qui se rattache d'une manière ou de l'autre à *uti, usare*, etc. La voyelle *ō* de *ostili* ne fait objection ni dans l'un ni dans l'autre cas, car l'*ū* d'*uro* comme celui d'*uti* remonte à des diphtongues (cf. pour *uro* le skr. *oṣami*, gr. εὔω (?), pour *uti* l'anc. lat. *oitile* CIL. 1. 201. 9. etc.). Dans ce cas, il existe généralement en latin des doublets en *ō* et en *ū* : *rōbigo* et *rūbigo* (Lindsay, p. 34), *pōmilio* et *pūmilio* (de *poumiliom*. EE. 1. 20). M. Mohl (Lexiq. Lat. Vulg. p. 8 sqq.) montre que le sarde *cumone* remonte à *comonis* pour *communis* (a. lat. *commoinis*, germ. *gemein*). Nous avons en espagnol *octuber* pour *october* = octouber ?) (Lat. Esp. I § 12). On a de même *corare*, *nontiare*, etc.

Dès lors, je regarde la dérivation de *urere* comme plus vraisemble que celle de *uti*, car si *oustilis* se tire directement d'*ouso*, il est peu vraisemblable d'admettre déjà au premier siècle à côté d'*utilis* un dérivé *us(i)tilis* (d'après *usum*) où du reste la chute de l'*i* ferait difficulté.

Signalons ensuite deux noms de métiers en *-arius : testarius* et *scaurarius*. Le second est un évident dérivé de *scauria* pour σκωρία qui se rencontre dans la même inscription avec le sens de déchets laissés par l'extraction ; *testarius* doit se rapporter à un cercle d'idées analogue. Il est donc présumable que *testarius* dérive de *testa* dans le sens d'*éclats de pierre* qu'il paraît avoir dans Pline XXXVI § 166.

Quant aux *lausiae lapides*, on ne peut guère se refuser à voir un rapport entre cet ἅπαξ λεγόμενον et les mots romans : prov. *lausa*, cat. *llosa*, esp. *losa*, port. *lousa* qui désignent *une dalle*, et avec lequel le fr. *losange* lui-même a peut-être quelque rapport. Il s'agirait donc de larges pierres, usitées, sans doute, pour le dallage des chaussées.

Deux dérivés en *-men* méritent encore l'attention dans cette inscription : *rutramen*, tiré d'un *rutrare* inconnu se rapportant à *rutrum* (bêche). Ce sont donc, si l'on peut dire, des « bêchures », des débris laissés après le travail à la pioche. L'autre dérivé, *recisamen*, signifie aussi rognure, parcelles coupées, car on trouve avec ce sens le terme de formation parallèle : *recisamentum* dans Pline 34. II. 26.

L'inscription 3386 de la seconde moitié du second siècle et 2060 du milieu de ce même siècle renferment des inventaires de bijoux et de pierres précieuses où l'on rencontre une série de termes de joaillerie assez rares tels que *basilium*, *quadribacium*, *spatalia*, *cylindri*, *septentrio*, *ceraunia*.

Enfin *disex* 2660, mot d'origine apparemment latine, désigne soit un char de combat, soit un cheval ibérique.

c) *termes populaires.*

barca 13. Cette inscription lusitanienne contient le plus vieil exemple connu du mot *barca* qui est l'ancêtre de l'it. *barca*, a. fr. *barge*. Ce terme paraît être une contraction pour *barica* de βᾶρις (nacelle). Le mot *barca* se trouve dans les *Origines* d'Isidore 19. 1. 19. « Barca est, quae cuncta navis commercia ad littus portat.... » On le trouve aussi dans quelques auteurs du moyen-âge (Rhein. Mus. XLII, p. 583).

caballus 5181 (qui asinos, asinas, caballos, equas sub praecone vendiderat). Cet exemple du premier siècle n'est pas le plus ancien du mot *caballus* qu'on trouve déjà dans Lucilius, mais c'est le premier où ce mot paraît avec le sens de *cheval* sans idée méprisante. Comme on le voit, il désigne ici simplement un étalon et s'oppose à *equa* comme *asinus* à *asina*. On peut en inférer que dès le 1er siècle *equus* était virtuellement mort dans l'usage populaire tandis que *equa* subsistait : c'était donc déjà la situation de l'espagnol moderne où *yegua* est le féminin de *caballo*. Cet exemple du premier siècle est précieux car jusqu'ici le couple *equa-caballus* n'avait pas encore été constaté plus haut que le sixième siècle (cf. Wölfflin et Rittweger : Was heisst das Pferd ? Allg. VII, p. 316).

conlactia 104 pour *collactea*, signifie « sœur de lait ». Ce mot rare se trouve dans Hygin et M. Caper au lieu du classique : *collacteanus*. Il est intéressant de constater sa présence dans le latin vulgaire d'Espagne, car c'est seulement dans cette péninsule qu'il a survécu en roman : esp. *collazo*, port. *collaço* (cf. Gröber. Allg. I. 549).

locellus BAH. XVI. p. 320 (a. 579. Inscription vulgaire). Ce mot populaire apparaît dans les auteurs de la décadence (à partir de Martial) avec le sens de « petite caisse, cercueil ». Il survit dans l'esp. *lucillo*, a. fr. *luisel* (cercueil).

d) *mots du latin chrétien.*

Signalons à titre documentaire la présence de quelques termes du latin ecclésiastique dans les inscriptions postérieures au quatrième siècle :

diaconium IHC. 174, latinisation de διακονεῖον.
obdormire IHC. 21. (a. 588) « s'endormir » cf. Pl. 20. 14. 56.
opitulatio IHC. 123 (a. 642).
signaculum IHC. 149 (a. 739) « signaculum almae crucis ».
figuraliter IHC. 149, usité par Tertullien.
sublevamen IHC. 95 (a. 708) (écrit *sublibamen*). Un *addendum lexicis* « soulagement, miséricorde ».

— Notons enfin la présence dans des inscriptions assez anciennes de trois vocables rares ou récents : *grassatura* 6278 (a. 176. — Inscription officielle) « brigandage », *universaliter* 5181 (Met. Vipasc.) *regnator* 5129 (cf. Tac. Germ. 39).

B. Phénomènes lexicologiques divers.

a) *dérivations anormales.*

Le mot *gắbăta* (écuelle), ancêtre du mot français *joue* a laissé en roman plusieurs dérivés étranges. Tel est l'Italien *gavetta* où la finale rare ..*ăta* a été prise pour un suffixe et remplacée par le suffixe diminutif vulgaire -*ĭttus* (Cf. dans Ducange : *gabettas* = espèce de vase).

Il est très curieux de rencontrer dans l'IHC. 379[a] la forme *gavessa* ou *gavella* (la lecture est incertaine) avec le sens d'*écuelle* qui est vis à vis de *gabata* dans le même rapport absolument que *gavetta*. Le suffixe seul est différent.

S'il faut lire *gavella*, on a simplement -*ĕllus* pour *ĭttus*. Si l'on a écrit *gavessa*, la finale du mot est d'une explication plus douteuse.

Peut-être aurait-on là le suffixe *-issa* formant des noms féminins de personnes dans toute la Romania et servant aussi en italien à désigner des noms de choses avec un sens méprisant.

Un processus de « redérivation » se remarque dans *rexina* IHC. 114 où l'on a refondu *regina* en ajoutant son suffixe *ina* directement au nominatif *rex* et aussi dans le nom propre *Domnina* 1836 au lieu de *domina*, tiré de *domnus*, forme populaire fréquente de *dominus*.

Quant à *versuculos* 391 et *cornucularius* 3823, 5906, bien que manquant dans les lexiques, ils sont non des barbarismes, mais des formes parallèles à *versiculos*, *cornicularius* au même titre que *cornucen* à côté de *cornicen* (cf. Georges, s. v.).

b) *recomposition*.

Le phénomène de la refonte de beaucoup de composés dans la langue latine vulgaire est bien connu et a laissé de nombreuses traces en roman. On en a un certain nombre d'exemples, d'ordres divers, dans les inscriptions d'Espagne. C'est ainsi qu'on a un cas-type de recomposition (c'est-à-dire de la substitution de la forme qu'a le simple comme mot indépendant à celle qu'il affectait en latin en composition) dans *consacrata* IHC. 115 (a. 577) au lieu de *consecrare* qui se lit encore dans des textes contemporains (IHC. 100, 181).

Du même genre est *lapicaedina* 5181 au lieu du *lapicida* des manuscrits, ainsi que *pronatus* (serve pronatus) dans un texte vulgaire, au lieu de *prognatus*.

Il arrive que des mots composés d'origine étrangère sont refondus pour subir une certaine latinisation. C'est ce processus qui a produit *cerefolium* de χαιρόφυλλον et l'it. *cirindone* de κυρίου δῶρα. En Espagne, nous avons dans ce genre le mot très curieux *horilegium* 4316 dans une inscription élégante du second siècle. C'est un ἅπαξ λεγόμενον pour *horologium* (ὡρολόγιον). De plus dans 5521 (3ᵉ siècle), le mot *taurobolium* (dérivé de ταυροβόλος) apparaît sous la forme *tauribolium* 5521 (3ᵉ siècle). Or, il semble bien que la décomposition soit allée si loin dans l'esprit du rédacteur de l'inscription qu'il a vu dans *tauri* un génitif dépendant d'un substantif *bolium*

puisque un peu plus loin, il écrit *crionis*, mot inconnu qui ne peut s'interpréter qu'en sous-entendant le *bolium* de *tauribolium* et en faisant dépendre *crionis* qui serait alors le génitif d'un substantif grec latinisé *crio(n)* de κριός (bélier).

Un exemple un peu différent de la division d'un composé en deux membres c'est *avium inspex* 5078 (2ᵉ s.) qui n'est qu'une variante périphrastique et étymologique d'*auspex*. Cette décomposition a eu vraisemblablement pour but de mieux marquer la signification d'*auspex* où la valeur des éléments composants devait au second siècle commencer à s'oblitérer. En effet, l'on trouve, à cette époque assez souvent *aspicium* pour *auspicium*, ce qui témoigne d'un faux rapprochement avec *aspicere*. Le verbe *specio* dont on a encore quelques restes chez Plaute, était depuis longtemps hors d'usage.

Un cas de *Volksetymologie* dans un composé d'origine étrangère c'est, peut-être, à mon avis, *ubertumbus* (ubertumbi loci) dans cette même inscription 5181 (Metallum Vipascense) qui nous a déjà plus d'une fois occupé dans ce chapitre. Hübner y voit un dérivé d'*ubertare*, *ubertuosus*, mais le suffixe *-umbus* est inconnu. Bücheler pense à un composé du genre *miseri-cors* résultant de *uber* + *tumbus*. Le mot *tumbus*, *tumba* désignant un monticule tumulaire en latin vulgaire a survécu dans toutes les langues romanes (fr. *tombe*, esp. *tomba*, etc.). Il est indéniable qu'il soit un emprunt de date ancienne au grec τύμβος (tumulus). Mais n'y a-t-il pas quelque chose d'étrange à voir accoler directement *uber* à *tumbus* et n'est-il pas plus naturel de supposer un mot grec ὑπέρτυμβος qui serait devenu *ubertumbi* par étymologie populaire ?

Mentionnons enfin trois composés nouveaux, d'abord *assiforanus* 6278 l. 20 dans une inscription officielle de l'année 176. Le sens en est inconnu. Hübner rapproche le mot de *circumforeanus* (qui a rapport au forum).

Ensuite deux épithètes homériques qui n'ont pas encore, je pense, été rencontrées chez les poètes latins : *altifrons* et *silvicolens* (pour *silvicola*, mot connu) (« equorum silvicolentum progeniem » — « cervom altifrontum cornua ».) dans une dédicace versifiée assez élégamment et datant de l'époque de Trajan (2660). L'auteur est un légionnaire de la *Legio VII Gemina* qui offre à

Diane les produits de sa chasse. Il affectionne ce genre d'épithètes car il écrit encore *sonipes* et *saetiger* (sic).

c) *changements de déclinaison.*

nepota. BAH. 29. p. 265. pour *neptis*. Ce mot est un important substrat roman : vén. *neboda*, roum. *nepoată*, prov. cat. val. *neboda*. C'est la première fois, je crois, qu'on le trouve dans une texte latin ou du moins dans une inscription païenne.

socra 530, 2936, 5815 est l'ancêtre de l'it. *suocera* esp. *suegra*. Ce mot vulgaire se rencontre aussi dans d'autres provinces ; mais il est intéressant de noter sa présence dans 5815, inscription ancienne où l'on trouve encore l'orthographe : *servos* pour *servus*.

altarium IHC. 57. (6e siècle) est un singulier refait sur *altaria*. La présence de ce mot en Espagne est digne de remarque puisqu'il y survit dans l'esp.-port. *otero*, *oteiro* (colline).

vernulus IHC. 115 (a. 594) le (« cum operarios vernolos »). montre une double modification subie par *vernula* qui est traité ici à la fois comme un thème en *o* et comme un adjectif.

aquilegus 5726 avec le sens de *sourcier* au lieu de *aquilex*. *aquilegus* se retrouve dans Cassiodore avec ce même sens, tandis que Tertullien s'en sert comme adjectif (*hydraulique*).

Quelques changements de déclinaison se rattachent simplement à la chute du genre neutre tels sont : *horreus*, 3222 *mancipius* BAH. 34 p. 417 d'une part et de l'autre *ceraunia* 3386 pour *ceraunium*.

Inversément, on a *margaritum* 3386 pour *margarita*.

d) *transcriptions anormales de mots étrangers.*

abba IHC. 172, (a. 691), ib. 162, pour *abbas* reproduit l'orthographe sémitique (chald. ăbā).

mane IHC. 156 pour *manna* est l'orthographe grecque du mot hébreu.

pallace BAH. 29. 360. (2[d] siècle) est une transcription directe du grec παλλακή au lieu de l'adaptation latine *pellex*. Suetone Vesp. 21 latinise cette forme *pallace* en *pallaca*.

Je rappelle ici pour mémoire *scauria* (pour σκωρία), *ubertumbi* (pour ὑπέρτυμβοι ?), *tauribolium* pour ταυροβόλιον, *horilegium* pour ὡρολόγιον etc.

C. Changements de significations.

Certains mots sont bien connus dans les lexiques mais apparaissent dans les inscriptions avec un sens tout à fait neuf ou du moins rare et remarquable.

Comme sens métaphoriques, notons, par exemple, que *termen*, (borne) arrive à désigner dans une épitaphe espagnole : *année*. (termine vicesimo peremptam) (59).

Par une métaphore semblable, la vie est exprimée par *hora* dans 1413. — Le pape est désigné des BAH 25 p. 83 (an. 657) par *vates*. — Le corps est rendu (IHC 95) par *pellis*.

Cette liste de figures pourrait être fort allongée, si l'on voulait s'occuper de la stylistique des épitaphes. Que d'euphémismes et de métaphores pour rendre l'idée de la mort, par exemple ! On ne trouve qu'une fois *mortuus est* (IHC. 94), *obiit*, un peu plus souvent. Les chrétiens préfèrent les formules pieuses :

requievit { *in pace*, *receptus est in pace* (BAH. 29 p. 259)
{ *in Domino* (IHC. 112).
obdormivit in pace Jesu (IHC. 147).
in deo decedit e vita (IHC. 194),

ou des formules poétiques, comme :

lux divino rapta flagello IHC. 34 a.
spiritus astra petit IHC. 65.
raptus, aethereas subito sic venit ad auras IHC. 142.
vite curso finito...., IHC. 158.
migravit ab hoc aevo B. II. p. 168 (a. 682)

ou des expressions plus déchirantes :

quem rapuit mors inimica IHC. 165.

Les épitaphes païennes sont en général sèches, à moins qu'elles n'expriment soit la haine de la mort : *invidere meis annis crudelia fata* 4314, *saeva parentibus meis fortuna eripuit* (3475), *indigne morbo excruciati morte obierunt* 2215, soit la résignation : « *fato mortalis obisti.* 4315 ». *hic se ergo oblectat utpote mortua* 5936, *viri quemadmodum volui, quare mortuus sum nescio* 6130.

A côté de ces faits qui relèvent de la stylistique, signalons un certain nombre de modifications sémantiques qui créent pour ainsi dire des mots nouveaux :

praedo IHC. 123 (a. 642) est loin de son sens de « brigand » puisqu'on s'en sert dans l'éloge d'un défunt « predo Bacceis destinatur » ce qui signifie sans doute simplement « est destiné à combattre les Vaccaei ».

querulus IHC. 86 (a. 649) au lieu d'être celui qui se plaint toujours, désigne des gens qui pleurent un mort. « Hic est querulis era de tempore mortis ».

natus n'a pas en latin classique le sens d'« enfant ». Il l'a clairement dans quelques inscriptions pourtant soignées comme 2295, 2900, 1430 et dans BAH. 34. p. 362.

natales a dans IHC. 123 (a. 642) le sens d'*aieux* « claro nitore natalium ».

mulier n'a pas en latin littéraire le sens d'*uxor*. On le trouve avec cette signification dans 4084, inscription votive tout à fait vulgaire. C'est bien là un trait de la langue populaire car *mulier* a ce sens en roman : (esp. *mujer*, it. *mogle*).

trifinium, mot rare qui signifie proprement le « point de rencontre de trois frontières » semble avoir dans 2349 (1[er] siècle) le sens de « réunion de trois territoires ».

solamen 1180 a le sens assez singulier de « secours en blé ».

termen 59, mot rare, usité par les *agrimensores* dans le sens de *terminus* a dans une épitaphe versifiée de Lusitanie la valeur métaphorique d'*année* : « termine vicesimo peremptam » « enlevée dans sa vingtième année ».

ascia 5144. « hoc misolio sub ascia est ». *ascia* est une truelle. Ce mot en arrive de là à désigner une maçonnerie récente. Ici il désigne une construction tombale.

rana 5181 « aquam in balineum usque ad summam ranam hypocausti et in labrum praestare debeto ». M. Bücheler remarque (comm. ad. inscr. 5181.) que la grenouille était l'emblême du gonflement, du soufflet. S'agirait-il donc d'une partie convexe de l'étuve ? On pourrait songer à y trouver un substrat du fr. *rain*, *rainure* dont le sens conviendrait mais il paraît bien que ces mots d'origine obscure se rattachent plutôt au germ. *rein*, *rain* (lisière).

Certains mots acquièrent une signification toute spéciale quand ils arrivent à être usités comme termes techniques.

Ainsi dans 2060 et 3386 (inventaire de joaillerie), *cylindrus* désigne une pierre précieuse de forme cylindrique (cf. Pline 37.5.20), *linea* est un collier de gemmes, *septentrio* en arrive à signifier une monture de perles et autres bijoux (« septentrio marmargaritarum cylindrorum »), sens que je n'ai pu trouver dans les lexiques.

Certains adjectifs et certaines prépositions acquièrent occasionnellement le sens adverbial.

C'est ainsi que *exsuper* a le sens adverbial dans 2060. Ce mot est une de ces particules composées qui se sont produites si largement en latin vulgaire et dont les langues romanes ont hérité (*ab-ante* > *avant*, *deforis* > *dehors*, *de-ab* > ti. *da*, *de-intus* > *deinz*, *dans*, etc.).

superum a la valeur d'un adverbe dans 3420 (a. 589) : « quibus superum ponitur camera ».

On a vu plus haut (Morph. § 10) que *eccum* avait dans 4284 le sens adverbial.

C. Syntaxe.

Remarques diverses.

Les textes épigraphiques offrent bien peu à glaner au point de vue de la syntaxe. C'est qu'ils sont en général trop courts et se composent de formules stéréotypées et de noms propres. Les textes versifiés sont aussi empruntés souvent à des manuels (1). Même en recueillant

(1) Cf. Pirson. Style Inscr. Lat. Gaule. Mus. belg. c. II. p. 100.

çà et là quelques faits épars, on ne peut avec ce matériel donner qu'une idée fort imparfaite de la syntaxe de la langue parlée en Espagne jusqu'au huitième siècle. A peine peut-on signaler deux textes suffisamment étendus et d'un caractère vulgaire assez accusé pour pouvoir être produits comme spécimens des tournures du langage vulgaire. Ils datent de la fin du second siècle. L'un est l'inscription 4514 où l'on rencontre des constructions telles que : « consecutus in honores », « sub eadem forma quod supra scriptum est » etc. ; l'autre est une lettre trouvée récemment à Villafranca de los Barros dans la province de Merida et éditée par le Marquis de Monsalud dans le *Boletin de la Real Academia de la Historia* de Madrid XXXIV, p. 417, et par Hübner dans le *Bulletin hispanique*. I. p. 13 (1).

1) *perturbations dans l'emploi des cas.*

Dans les inscriptions chrétiennes l'accusatif et l'ablatif sont souvent confondus. Il ne s'agit généralement là que d'une méprise d'ordre phonétique due à la chute de l'*m* finale. On trouvera plusieurs cas de cet ordre dans Lat. Esp. II. §. 14.

Les règles de l'accord et de l'apposition sont parfois étrangement méconnues dans les inscriptions. Ces accidents doivent, je pense, souvent dépendre d'une contamination entre formules épigraphiques. Ainsi dans

regnante serenissimo Veremundu rex. IHC. 135 (a. 485.)

il y a mélange entre deux en-tête de documents : « regnante serenissimo V. rege.... » et « Veremundus rex dixit (ou) fecit.... »

(1) Comme ce texte n'est pas dans le ce CIL, il y aura peut-être quelque utilité à le reproduire ici : « Maximus Nigriano : « Et hoc fuit providentia actoris ut puellam que* jam feto tollerat mitteres illam, ac tale labore ut mancipius domnicus periret qui tam magno labori factus fuerat et hoc Maxima fecit, Trofimiani fota, et castiga illum, quasi ex omni closus est ».
* M. de Monsalud lit *qui*.

De même dans :

in annibus viginti duos. IHC. 139 (7e et 7e s.).

Le graveur a voulu latiniser une locution de la langue vulgaire se rapprochant de *en años veinte dos*. Il a transcrit *veinte dos* en *viginti duos*, opération à laquelle il était probablement habitué, mais il s'est rappelé qu'en latin correct on introduisait les nombres par des expressions telles que *in diebus*, *in mensibus*, ce qui l'a porté à commettre le barbarisme *in annibus* qu'il a accolé tel quel à *viginti duos*.

Un exemple plus frappant encore de ce genre de distraction, c'est

sibi, *se vivo*, *fecerunt* 4050.

où la tournure fréquente *se vivo* est employée bien qu'il s'agisse exceptionnellement d'un pluriel.

Une confusion analogue entre le masculin et le féminin se trouve dans

aram ponendum curavit 5202.

Le lapicide aura pensé à « monumentum ponendum ».

Quand on remplaçait l'expression habituelle par une tournure recherchée inconnue souvent à la langue vulgaire, on s'exposait particulièrement à ces accidents. Ainsi dans IHC. 117 (a. 650), on lit :

quatuor deni uno supervixit annos.

Le graveur a pensé à « quadraginta et unum vixit annos », mais il a employé *quadraginta* par *quatuor deni* qu'il croyait sans doute plus élégant, sans se douter qu'il fallait dire dans ce cas *quatuor denos.*

L'emploi d'une périphrase amène facilement à des méprises de ce genre. Ainsi dans IHC. 123 (à-642) :

Haec cava saxa Oppilani continet membra
Claro nitore natalium gestu abituque conspicuum.

Il est clair que le lapicide a puisé dans son formulaire deux phrases banales et qu'il a négligé de changer la seconde bien que *Oppilanum* ait été remplacé par l'équivalent : *Oppilani membra*

dans la première. Dans IHC. 11 (6e s.), on a un cas encore plus simple de cette distraction ou négligence :

Depositio Pauli, famulus Dei, vixsit.....

Le graveur n'avait évidemment pas le souci d'écrire une phrase latine, mais simplement d'aligner trois formules traditionnelles.

Il faut distinguer de ces accidents les exemples de confusions de genre dans les relatifs, qui sont de nature morphologique. En effet, le féminin de *qui* a disparu en roman devant le masculin. De là, peut-être ; *pos quem* et *quem fecet* 2997, se rapportant à des mots féminins. Quant à la phrase du 4514 : « sub eadem forma *quod* supra scriptum est », elle montre que *quod* était déjà en deuxième siècle en passe de devenir une sorte de conjonction introduisant des propositions subordonnées. (cf. M. Bonnet. Lat. Greg. Tours. p. 509).

2) *cas après les prépositions*

Dans bien des exemples, on ne peut aisément discerner s'il s'agit d'une confusion syntactique entre l'ablatif et l'accusatif ou de fautes dues à la chute de l'*m* finale. Tels sont :

aeternam in in sede IHC. 144 (9e s.).
in locum Nativola consacratum IHC. 115. (6e 1).
a communionem sanctam seclusus BAH. 30. p. 497 (7e s.)
in regionem piam vixit IHC. 142. (a. 630).
ob tropaeo, per ordine IHC. 149 (a. 739).
receptus in pace IHC. 36, 46, 47, 62, 124.
in locum campaniensem (humatus) 3354.
cum Pacatianum 405.
pro Vernaclam 6267 a.
pro salutem 177, 5207.
post morte 1367.

Plus convaincants sont les cas suivants où la confusion ne peut être imputée à une simple affaire de phonétique :

cum filios eorum 736.
cum operarios vernolos IHC. 115.

in hunc tumulum requiescit IHC. 99. (a. 662).
recondita in eundem suburbio BAH. XI. p. 171. (6e s.).
cum Froiluba conjuge ac.... pignora nata IHC. 149. (a. 739).
Sancta Maria in Sorbaces IHC. 160.
ex lapides 5191.
post funere IHC. 86. (a. 640).

Moins sûr est *cum gaudia vite* IHC. 142. (a. 630) parce que *gaudia* pourrait être ici simplement un féminin singulier tiré du neutre pluriel.

A noter l'hésitation entre l'ablatif et l'accusatif dans l'expression si fréquente : *pius in suis*. Le plus souvent, on a l'ablatif. Les cas en sont innombrables (notamment 2262, 2275, 2292, 2218, 2302, 2303, 2306, etc., etc., etc.). Mais on a parfois *pius in suos* 2256, 2269, 3285, 3362, 3368, 3369, 3375, 5052, 5853, 5909.

3) *remarques diverses sur l'emploi des cas.*

Ablatif pour locatif :
Conimbrica natus 391 (= né à Coïmbre).
Datif pour accusatif :
ingredi paradisi januae IHC. 96 (a. 708).

Après les verbes indiquant le mouvement vers un endroit, l'entrée dans un lieu, le latin décadent employait fréquemment le datif. C'est ainsi que Grégoire de Tours (Bonnet. p. 586 s.) écrit *urceo impulit*, *projecerunt se terrae.*

Datif pour in + *ablatif :*
huic tumulo jacens IHC. 2. (a. 632),

expression qui est à rapprocher de quelques datifs de lieu dans Grégoire de Tours : *huic civitati martyres sunt sepulti.* (Bonnet. p. 542).

Ablatif de circonstance :
tali labore BAH. 34. p. 417. (cf. ci-dessus)

sert à indiquer une circonstance aggravante de l'acte commis (*mitteres*).

Cet ablatif de circonstance, employé d'une façon assez lâche, est à rapprocher de la remarque de M. Bonnet (p. 557) à propos du latin de Grégoire de Tours, qu' « il n'est pas tout à fait rare que Grégoire exprime par l'ablatif seul les circonstances et particulièrement les sentiments qui accompagnent l'action, là où la langue classique ajoute *cum*, par exemple : ' qui convivio, laetitia et exultatione fungeretur ' . »

Compléments de verbes :

Au lieu de l'ablatif, on a l'accusatif pour le complément de *frui (ulteriora frui)* dans 3475, inscription versifiée correcte assez ancienne de Carthagène. Dans une inscription du 2e siècle dont le texte n'est pas certain, on lit aussi : *patriam et populum frui*.

Nom de mois :

En règle générale ils sont adjectifs et s'accordent avec les mots *idus*, *kalendas*, etc. Dans les inscriptions chrétiennes tardives, il arrive qu'on les prenne substantivement et les mette au génitif tournure analogue à la nôtre : « les ides de Mars, les calendes de Juin, etc. ». C'est ainsi qu'on rencontre : *idus Martii* BAH. 9, p. 399 (a. 514) *idus Novembri* BAH. 16, p. 320 (a. 579).

A. Carnoy.

LES IDÉES RELIGIEUSES ET SOCIALES DU MAHĀBHĀRATA

ĀDIPARVAN

PAR

A. ROUSSEL

PROFESSEUR DE SANSCRIT A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE).

2. DEVOIRS DES ROIS.

Le poète de l'Ādi-Parvan résume les obligations royales dans ces lignes :

« Yayâti réjouissait les Dieux par ses sacrifices, les Pitṛs par ses Çraddhâs, les pauvres par ses aumônes, tous les excellents Brahmanes en comblant leurs vœux, les étrangers en leur donnant à boire et à manger, les Vaiçyas en les protégeant, les Çûdras en ne leur nuisant pas, les criminels en les châtiant suivant leurs délits » (1).

Telle est la somme des devoirs qui incombent aux Kṣatriyas, en général, et tout particulièrement à ceux qui sont appelés à gouverner les peuples.

(1) LXXXV, 3.

Je me bornerai à relever ce détail, assez significatif d'ailleurs, que, tandis que le Brahmane avait le droit de voir tous ses désirs satisfaits, tous ses vœux comblés, le Çûdra n'avait que celui de n'être point lésé, de n'être point pressuré au-delà des limites prescrites par la coutume, au défaut d'une législation nettement établie, sur ce sujet.

Le Gandharva qu'Arjuna rencontra dans le cours de ses pérégrinations et qu'il interrogea, entre autres choses, sur la raison pour laquelle il le qualifiait de Tâpatya, lorsqu'il pensait n'avoir pas de droit à ce surnom, lui raconta l'histoire de Tapatî, son aïeule, fille de Vivasvat et de Châyâ (1), et épouse de Saṁvaraṇa dont elle eut Kuru. Il lui dit, en parlant de Saṁvaraṇa :

« Le fils de Rĭksha, le puissant roi Samvaraṇa adorait Sûrya (2) et lui offrait des arghyas (3), des guirlandes de fleurs, des parfums, des vœux, des jeûnes et des macérations de diverses sortes. »

Le dieu enchanté lui donna sa fille (4).

Ce passage donne une idée des hommages que doivent rendre aux dieux ceux qui veulent en obtenir des faveurs spéciales, les princes, par exemple, qui, à l'instar de Saṁvaraṇa, désirent entrer dans leurs familles et devenir leurs gendres.

Visvasvat, c'est-à-dire le *Soleil au vêtement varié* est donné ici comme le mari de Châyâ ou de l'ombre et il marie sa fille Tapatî, *celle qui brûle*, à Saṁvaraṇa, le nuage enveloppant. Nous sommes en présence de l'un de

(1) Cf. Bhâgav. Pur. 6, VI, 39 et 9, XXII, 3, 4.

(2) Sûrya et Vivasvat sont deux noms du Soleil, appelé encore Savitar.

(3) On désignait ainsi l'eau d'honneur que l'on présentait aux hôtes. Cette cérémonie faisait partie du *Madhuparka* ou de l'offrande de miel, d'après Pânini. 5, IV, 25. (cité par Böhtlingk).

(4) CLXXI, 12 et seq.

ces mythes solaires si nombreux dans les traditions antiques des peuples.

Il va sans dire que le plus important des devoirs royaux, celui qui les résume tous, pour ainsi dire, c'est la protection accordée aux Brahmanes. Lorsque Kuntî proposa aux Pâṇḍavas de se rendre au pays des Pâñcâlas, afin de ne point demeurer à charge plus longtemps au brahmane hospitalier d'Ekacakrâ, elle leur vanta les vertus du roi de cette contrée :

« Nous obtiendrons des secours dans le pays des Pâñcâlas, parce que Yajñasena, leur souverain, est dévoué aux Brahmanes » (1).

N'oublions pas que les frères, pour mieux garder l'incognito, avaient revêtu le costume brahmanique. Précaution inutile d'ailleurs à l'égard d'hommes tels que Drupada, c'est-à-dire Yajñasena, car c'est posséder toutes les vertus, sinon même tous les talents, que de pratiquer la bienfaisance à l'égard des Brahmanes. Dès lors cet excellent prince ne pouvait manquer de faire bon accueil à ses hôtes, quels qu'ils fussent.

Les ministres de Janamejaya lui énuméraient, un jour, les mérites de Parikṣit, son père ; en lui rappelant ce que fut Parikṣit, ils lui indiquaient ce qu'il devait être lui-même.

« Apprends, o roi, la conduite de ton père magnanime et comment il est parvenu au séjour d'Indra. Ton père était essentiellement vertueux, il avait l'âme élevée ; c'était le protecteur de ses sujets. Il établit fortement les quatre castes dans leurs devoirs respectifs et les y maintint sous sa tutelle. Instruit, comme il le devait, de ses obligations, il était comme la personnification même de

(1) CLXVIII, 7.

Dharma. Il fut le défenseur de la Terre divine, ce héros aux prouesses incomparables. Personne ne le haïssait et il ne haïssait personne. Impartial à l'égard de tous les êtres, il était comme un second Prajâpati. Brahmanes, Kṣatriyas, Vaiçyas, Çûdras, affermis dans leurs propres obligations, furent maintenus par le roi dans leurs bonnes dispositions. Les veuves, les orphelins sans protecteur, les malheureux trouvaient en lui un appui. Il voyait tous les êtres de bon œil, comme un autre Soma (1). Il semait le contentement et la joie parmi ses sujets ; il se montra vertueux, véridique, d'un courage éprouvé. Dans la science de l'arc il fut le disciple de Çâradvata (2), Govinda (3) chérissait ton père, ô Janamejaya. Ce prince glorieux était d'ailleurs aimé de tous » (4).

Tel fut Parikṣit, tels doivent être tous les rois, et, en général, tous les Kṣatriyas. Yudhiṣṭhira se rappelait la définition que Vidura lui avait donnée autrefois d'un roi véritable : « Celui qui a dompté ses sens possèdera la terre » (5), de sorte que celui qui aspire à la conquête, à la domination de l'univers doit commencer par se conquérir et se dominer soi-même.

Samvaraṇa, dont nous venons de raconter l'histoire, eut de sa femme Tapatî un fils qu'il nomma Kuru. Il fut élevé à la royauté par le choix du peuple qui disait de lui : « Il sait son devoir ». Kuru était un ascète renommé ; ce fut même par la vertu de son ascétisme qu'il établit le lieu saint si célèbre depuis sous le nom de Kurukṣe-

(1) Le dieu Lunus.
(2) Kripa, fils de Çaradvat.
(3) Kriṣṇa.
(4) XLIX, et seq.
(5) CXLV, 33.

tra (1). Voilà comment ceux qui se sanctifient, sanctifient jusqu'à leurs demeures. De son côté Yudhiṣṭhira, l'aîné des Pâṇḍâvas, poussa la perfection au point de s'identifier, pour ainsi dire, avec elle. C'est, du moins, le temoignage que rend de lui Vaiçampâyana :

« On eut dit que le Devoir, l'Intérêt et le Plaisir étant descendus sur la terre où ils étaient également recherchés, le roi était le quatrième » (2).

C'est-à-dire, comme l'explique la glose, que Yudhiṣṭhira venait compléter le triguṇa, en jouant auprès de lui le rôle du Mokṣa, de la Délivrance ou du Salut final.

On sait que tout le secret de la sainteté sur la terre est contenu dans le *Triguṇa*, ce triple *lien* que vient *rompre* le Mokṣa en lui donnant sa dernière forme.

Yudhiṣṭhira et ses frères étaient des modèles d'héroïsme et de vertu ; le Mahâbhârata ne cesse de le proclamer.

Le Gandharva puissant qu'Arjuna, séparé de Draupadi, on se rappelle pour quel motif, et vivant dans la continence, avait vaincu lui dévoila le secret de son triomphe :

« Le *Brahmacarya* (3) est le mode de vie le plus saint. Tu l'observes maintenant et voilà pourquoi tu l'as emporté sur moi dans la lutte » (4).

Et il établit la règle suivante :

« Si un Kṣatriya marié (5) combat avec nous, pendant la nuit, il succombe infailliblement, à moins qu'il ne soit protégé d'un Brahme (6), c'est-à-dire accompagné d'un

(1) XCIV, 50.

(2) CCXXII, 4.

(3) La continence parfaite.

(4) Le Gandharva était marié et vivait avec sa femme.

(5) *Kâmavṛttaḥ :* Celui qui vit conformément à ses désirs. La glose traduit par Kṛtadâraḥ, celui qui a pris femme.

(6) D'un Brahmane.

Purohita ; dans ce cas il triomphe (bien que marié), de tous les coureurs de nuit » (1).

Dans ces dernières paroles, mises assez gratuitement sur les lèvres du Gandharva, on retrouve les préoccupations brahmaniques de l'auteur qui complète sa pensée en tirant, toujours par l'organe du *Daiva*, la conclusion de ce qui précède :

« Le roi doit constamment prendre à son service un prêtre vertueux pour acquérir ce qu'il n'a pas et conserver ce qu'il a déjà » (2).

Il revient un peu plus loin sur cette idée qu'il lui importe de bien inculquer dans l'esprit des princes et des rois. C'est toujours le Gandharva qui parle, toujours sous la dictée de notre Brahmane.

« Un Kṣatriya qui veut conquérir la terre, accroître sa domination, doit se pourvoir tout d'abord d'un Purohita. Le roi qui aspire à l'empire universel doit prendre avant tout un Brahme » (3).

Voici deux fois que le poète écrit Brahme pour Brahmane ; c'est qu'au demeurant, dans sa pensée, le Brahmane est sur terre la plus haute personnification de Dieu, c'est la Divinité même.

Arjuna, convaincu par les affirmations, sinon par les raisonnements du Gandharva, de l'absolue nécessité pour lui et pour ses frères d'avoir un chapelain domestique, le pria de vouloir bien lui en indiquer un. Le Gandharva lui parla du solitaire Dhaumya, frère de Devala, qui habitait le tîrtha d'Utkocaka (4). Les Pâṇḍâvas suivirent

(1) CLXX, 71 et seq.
(2) Ibid. 77.
(3) CLXXIV, 14 et 15.
(4) CLXXXIII, 1 et 2.

ce conseil, et désormais pourvus d'un *Purohita*, ils se crurent assurés du succès dans toutes leurs entreprises. Ils étaient alors en exil, mais du moment qu'ils avaient un chapelain, ils considérèrent leur royaume comme déjà reconquis. Ils se dirent également sûrs de remporter la victoire sur leurs rivaux, à la solennité du *Svayaṁvara* où ils se rendaient (1). Bref, avec ce puissant protecteur (2), il n'est sorte de prospérités qu'ils ne purent espérer légitimement. C'était aussi l'intime conviction de Dhaumya qui, à partir de ce jour, les adopta pour disciples (3).

La conclusion est aisée à tirer. Voulez-vous réussir ? Prenez un chapelain. N'allons cependant pas nous imaginer que le Brahmane, auteur de ce récit, n'ait eu en vue que de donner de l'importance à sa caste ; nous pouvons admettre aussi qu'il a voulu enseigner combien il est nécessaire pour les familles, comme pour les sociétés, d'avoir des intercesseurs auprès de la divinité ; ces intercesseurs sont les prêtres, hommes voués exclusivement au service de Dieu et au bien de leurs frères

Le plus souvent les princes choisissaient leurs ministres, leurs conseillers parmi les Brahmanes. C'est ainsi que le roi Dhṛtarâṣṭra donna toute sa confiance à Kaṇika et lui remit le soin de le guider dans le gouvernement de son empire. Cet excellent Deux-fois-né ou *Brahmane*, comme traduit la glose, de peur que l'on ne s'y trompe (4), prit son rôle au sérieux. La sagesse parlait par sa bouche et parfois aussi.... Machiavel, comme, par exemple, quand il engage son royal disciple à feindre de ne rien voir, de ne rien entendre, lorsqu'il ne peut se

(1) Id. 8.
(2) Id. 9.
(3) Id. 10 et seq.
(4) CXL. 4.

venger ; mais s'il arrive à tenir son ennemi en son pouvoir, il le doit exterminer par tout moyen. Il imitera le chasseur qui simule le sommeil pour inviter la gazelle à s'approcher sans méfiance, et qui, lorsqu'il la voit à portée, se lève soudain et la tue (1). Il lui cite encore l'apologue du chacal vivant en société avec un tigre, une souris, un loup et un ichneumon. Le tigre, ayant tué un cerf, le chacal réussit à force de ruses à écarter ses coassociés les uns après les autres et à le manger seul (2). Ici l'astuce accomplit ce que fait la force brutale dans l'apologue de La Fontaine (3). Observons, en passant, que l'association imaginée par le fabuliste français est plus invraisemblable que celle de son émule hindou.

Il est un point que Kaṇika recommande spécialement au roi des Kurus. « Un monarque ne doit point permettre aux vagabonds, aux *athées* et aux voleurs d'habiter son royaume » (4).

Le terme que nous traduisons par athées est *nâstikâs* (5) qui signifie proprement *Ceux pour qui Il n'est pas*, les *incroyants*. Le glossateur explique ainsi ce mot *paraloka-çraddhârahitâḥ*, ceux qui sont privés de la foi dans un autre monde.

La première mention que l'auteur fait de ce mot est dans ce çloka : « L'homme déchu de son vrai devoir, dont la colère ressemble à celle d'un reptile vénimeux, l'athée lui-même en a horreur, à plus forte raison l'homme de foi » (6).

(1) Id. 12 et seq.
(2) Id. 26 et seq.
(3) *La génisse, la chèvre et la brebis en société avec le lion.* I, 6.
(4) Id. 59.
(5) na âstikâs.
(6) LXXIV, 96.

D'où cette conclusion aussi légitime qu'inattendue que l'on peut ne pas croire en Dieu, sans oublier son *vrai devoir*. Elle serait de nature à scandaliser, si l'on ne connaissait les procédés de rhétorique des poètes de l'Inde et spécialement de celui qui se cache ici sous le nom de Vyâsa, ou mieux sous celui de Çakuntalâ dans la bouche de laquelle il place cette phrase. Çakuntalâ que le roi Duṣmanta s'efforce de séduire emploie, pour l'éloigner, toutes sortes d'arguments. Il n'est pas étonnant qu'elle grossisse un peu la faute que le prince médite, en la lui donnant comme tellement énorme qu'elle ferait reculer l'athée lui-même. Ce raisonnement, accompagné d'autres du même genre, produit son effet, car Duṣmanta, renonçant à prendre Çakuntalâ pour concubine, la choisit comme reine et l'épouse légitimement.

Puisque nous parlons maintenant plus spécialement des devoirs des princes, nous observerons que, d'après Vaiçampâyana, le disciple de Vyâsa, et l'un des récitateurs du Mahâbhârata, Çântanu fut le premier qui fut salué roi des rois et cela par les autres monarques eux-mêmes (1).

Vidura, voulant détourner Dhṛtarâṣtra de faire la guerre à ses neveux, les Pâṇḍâvas, lui énumérait leurs qualités et leurs ressources. Toutes pouvaient d'ailleurs se résumer en ceci : la présence de Kṛṣṇa au milieu d'eux, Kṛṣṇa, c'est-à-dire Bhagavat, Viṣṇu fait homme, qui suivait Arjuna en qualité d'écuyer. Or :

« Où est Kṛṣṇa là est la victoire » (2).

Et d'ailleurs :

« Qui donc, s'il n'est maudit de la Divinité, voudrait

(1) C. 7.
(2) CCV, 26.

arracher par la violence ce qu'il peut se procurer par la douceur » (1) ?

Le frère de Pâṇḍu, pour avoir méconnu cette vérité et négligé ce conseil, se plongea avec les siens dans un abîme de maux.

L'Âdiparvan nous donne des indications assez curieuses sur les coutumes des rois dans ces temps légendaires, mais non, sans doute, préhistoriques. Il nous montre Duṣmanta (2) voyageant à la tête de sa quadruple armée dans cette forêt où il ne devait rencontrer d'autres ennemis que les charmes, d'ailleurs irrésistibles, de Çakuntalâ, fille de Viçvâmitra et de Menakâ (3). Cette *quadruple* armée se composait de fantassins, de charriots, de chevaux et d'éléphants.

A cette époque on voyait parfois, comme aux temps homériques, deux armées suspendre la lutte pour assister au duel de deux héros. On se rappelle surtout celui de Ménélas et de Pâris (4).

« Bhiṣma observant la loi des Kṣatriyas, inaccessible à la crainte, retourna son char dans la direction de Çâlva. Alors tous les rois le voyant arrêté, demeurèrent immobiles, afin d'être témoins de la joûte entre Bhiṣma et Çâlva » (5).

Les deux héros commencèrent aussitôt le combat. Bhiṣma d'un premier trait, nommé Vâruṇa, paralysa les quatre chevaux de son adversaire, dont il tua ensuite l'écuyer. D'un second trait, nommé Aindra, il tua tous

(1) Id. 27.
(2) Aussi nommé Duṣyanta.
(3) LXIX, 4. Cf. Bhâg. Pur. 9, XX, 13 et seq.
(4) Ιλιας. Γ
(5) CII, 39 et 40.

les chevaux et Çâlva dut s'avouer vaincu. Bhiṣma lui laissa la vie (1).

Les traits Vâruṇa et Aindra s'appelaient ainsi, non seulement parce qu'ils étaient consacrés à Varuṇa et Indra, mais aussi probablement parce qu'ils empruntaient quelque chose à l'*énergie* de ces Dieux.

Ces armes surnaturelles rappellent l'os que le sage Dadhica, ou Dadhyañc tira de son propre corps, afin de permettre aux Dieux de tuer les Dânavas, et tout spécialement Vṛtra, leur chef. Viçvakarman, le forgeron céleste, ou mieux l'armurier divin, en fabriqua une sorte de carreau de foudre irrésistible (2).

Nous rencontrons ailleurs encore ces armes extraordinaires qui, dans la main des héros, produisaient des effets absolument inattendus. Ecoutons plutôt notre éternel conteur, Vaiçampâyana, narrer les prouesses de Bibhatsu, c'est-à-dire d'Arjuna :

« (Bibhatsu) créa du feu à l'aide de l'arme Âgneya, de l'eau à l'aide de l'arme Vâruṇa, du vent à l'aide de l'arme Vâyavya, des nuées, à l'aide de son arme Pârjanya ; il s'enfonça dans la terre avec l'arme Bhauma ; il créa des montagnes avec l'arme Pârvata ; avec l'arme Antardhâna, il se rendit invisible » (3).

Nous ne suivrons pas plus loin Arjuna dans la série de ses exploits ; nous prierons seulement le lecteur d'observer que chaque arme était adaptée à l'effet qu'elle était destinée à produire. Somme toute, cela revient à dire que notre héros fit du feu avec du feu, de l'eau avec de l'eau, etc. Notons qu'avec de l'eau il aurait fort bien pu faire du feu,

(1) CII, 47 et seq.
(2) Cf. CXXXVII, 12 et Bhâg. Pur. 6. IX, 53.
(3) CXXXV, 19 et 20.

puisqu'au dire du poète « le feu est issu de l'eau » (1).

Il n'était permis de combattre qu'avec ses égaux ; un prince ne pouvait, sans déchoir, entrer en lice avec un adversaire de rang inférieur. Duryodhana, l'aîné des Kurus et l'ennemi juré des Pâṇḍâvas, voulut opposer Karṇa au vaillant Arjuna. Il dit à ce sujet :

« Il y a trois sortes de rois, d'après les Ecritures : les princes de sang royal, les héros et les chefs d'armée. Si ce Phâlguna (2) répugne à se battre avec un adversaire non royal, j'intrôniserai Karṇa roi d'Añga » (3).

C'est ce qu'il fit, ce qui n'empêcha point Bhîmasena, l'un des frères d'Arjuna, de traiter dédaigneusement le nouveau monarque de fils de charretier, indigne d'entrer en lice avec le fils de Pṛthâ (4).

Duryodhana prétendit que Karṇa étant présentement roi, on n'avait pas à s'enquérir de son origine, et que, d'ailleurs, *des héros et des fleuves, les sources sont malaisées à connaître* (5).

Or, il se trouvait que le guerrier Karṇa était fils du Soleil et de Pṛthâ, et par conséquent demi-frère d'Arjuna qui, lui, avait Indra pour père. Pṛthâ qui avait abandonné son fils aîné dès sa naissance, pour sauvegarder son honneur, le reconnut aux marques divines qu'il portait, et se réjouit beaucoup de le voir sur le trône d'Añga (6), mais elle prit soin de ne point révéler le secret de son origine. Nous avons précédemment parlé de Karṇa et de sa naissance doublement merveilleuse.

(1) CXXXVII, 12.
(2) Surnom d'Arjuna.
(3) CXXXVI, 35.
(4) CXXXVII, 6.
(5) CXXXVII, 11.
(6) Id. 23. Cf. Bhâg. Pur. 9, XXIV, 29 et seq.

Ce Bhîmasena, si inflexible sur ce que l'on nous permettra d'appeler les lois de la chevalerie, parut les oublier le jour où il se battit avec le Râkṣasa Baka. Tous deux se frappaient à coups d'arbres qu'ils déracinaient au fur et à mesure, tellement que bientôt le pays fut totalement déboisé (1). Tels Roland et Ollivier, chez Victor Hugo :

> Plus d'épée en leurs mains, plus de casque à leurs têtes,
> Ils luttent maintenant sourds, effarés, *béants*,
> A grands coups de troncs d'arbre, ainsi que des géants (2).

Le génie intempérant d'Hugo eut beaucoup d'affinité avec celui des anciens poètes de l'Inde.

Un épisode assez curieux est celui de Droṇa, le maître d'armes des Kurus et des Pâṇḍavas, comme nous l'avons vu. Drupada, roi du Pañcâla et père de la fameuse Draupadî, s'était brouillé avec lui et l'avait renié pour ami, bien qu'ils eussent vécu depuis leur enfance dans l'intimité la plus grande. Cette rupture causa le plus vif chagrin à Droṇa qui, l'éducation de ses élèves terminée, leur demanda comme salaire de se battre avec Drupada et de l'amener à sa merci. Voilà l'essaim de jeunes héros parti en guerre, mais Drupada ne se laissa vaincre qu'au prix de bien des efforts et par les Pâṇḍávas seulement ; il avait triomphé aisément des Kurus. Drupada, fait prisonnier, fut remis à Droṇa qui lui prit la moitié de son empire et ne lui laissa l'autre qu'à la condition qu'il lui rendrait son amitié, ce que le monarque déchu accepta (3).

C'est là un trait de mœurs typique et peut-être devons-nous voir, dans ce récit légendaire, un épisode historique

(1) CLXIII, 24.
(2) *Légende des siècles*. Le Mariage de Roland.
(3) CXXXVIII.

plus ou moins défiguré, ou mieux plus ou moins embelli. Cette remarque s'applique à la plupart des récits de ces vieilles épopées, tout spécialement à ceux du Mahâbhârata.

Le Gandharva Añgâraparṇa (1) ayant été vaincu par Arjuna qui lui laissa la vie, donna en retour à son vainqueur le pouvoir propre aux Gandharvas de créer des illusions. Cette science magique, nommée *Câkṣuṣî*, avait, dans l'origine, été transmise par Manu à Soma, qui la transmit, à son tour, à Viçvâvasu, de qui lui-même la tenait. Il ajouta que son char brillant ayant été brûlé par les traits d'Arjuna, il s'appellerait dorénavant Dagdharatha (2).

Nous apprenons par là que les vaincus changeaient parfois de nom pour en prendre un autre plus approprié à leur condition présente. Il était probablement plus fréquent de voir le vainqueur accoler à son nom un vocable retentissant, destiné à rappeler son triomphe. Tel Don Quichotte échangeant son titre peu éclatant de Chevalier de la Triste-Figure contre celui de Chevalier des Lions.

Lorsque Kṛṣna et Arjuna eurent permis à Agni de consumer la forêt de Khâṇḍava malgré Indra qui en était le protecteur, celui-ci fut tellement émerveillé de la puissance des deux guerriers qui venaient d'accomplir, suivant lui, *un exploit impossible aux Immortels eux-mêmes*, qu'il promit de leur donner ce qu'ils lui demanderaient. Arjuna opta pour ses armes.

« Quand le bienheureux Mahâdeva te deviendra favorable, lui dit le dieu, je te les donnerai toutes, ô

(1) *Celui dont le véhicule* (brille comme un) *charbon*.
(2) *Celui dont le char est incendié*. CLXX, 38 et seq.

Pâṇḍâva, bonheur des Kurus. Je saurai le temps. Pour récompenser tes grandes austérités, je te transmettrai toutes mes armes, celles de feu et celles de vent ; tu les recevras toutes, ô Dhanaṁjaya ».

Vâsudeva (1) demanda que son amitié avec le fils de Pṛthâ (2) fut éternelle. Le chef des Suras lui accorda cette faveur (3).

Si Mahâdeva, le Grand Dieu, qui désigne habituellement Çiva, signifie dans ce passage Viṣṇu, comme Kṛṣṇa n'était autre que ce dieu, Indra dut aussitôt livrer ses armes au Pâṇḍava. Pour Agni, joyeux d'avoir pu rassasier sa faim, grâce aux deux héros, il leur donna le pouvoir *d'aller partout où ils voudraient* (4), sans leur fournir d'ailleurs les moyens de transport. Il estimait, sans doute, qu'il leur témoignait suffisamment sa reconnaissance en ne leur barrant pas la route.

Dhṛtarâṣtra, le roi des Kurus, ne consultant que le bien de son peuple, avait désigné Yudhiṣṭhira comme son héritier présomptif, au détriment de ses cent fils. Yudhiṣṭhira sut en peu de temps s'attirer la confiance et gagner l'amour du peuple qui ne se lassait point, d'ailleurs, d'admirer les prouesses des cinq frères. Arjuna se distingua particulièrement dans le maniement des armes Kṣura, Nârâca, Bhalla, Vipâṭa. Droṇa, son maître, lui donna de plus le javelot connu sous le nom de Brahmaçiras (5), qu'il tenait de son précepteur Agniveça, mais

(1) Kṛṣṇa.

(2) Arjuna.

(3) CCXXXIV, 8 et seq.

(4) Id. 17.

(5) Ces armes merveilleuses ne peuvent guère être identifiées, même approximativement, on le comprendra. Kṣura veut ordinairement dire *couteau*, *rasoir*, et Brahmaçiraḥ *tête de Brahma*.

à la condition qu'Arjuna ne refuserait pas de se battre avec lui, s'il le rencontrait dans la mêlée, contrairement à la règle qui interdisait toute lutte entre un guru et ses disciples. Cependant les autres Pâṇḍavas se distinguèrent chacun de son côté. Ils acquirent même un tel crédit, une puissance si grande que Dhṛtarâṣtra sentit sa bienveillance à leur égard faire place à la jalousie, puis à la haine la plus violente (1). Il promit toutefois à Vidura de ne pas attenter aux jours des Pâṇḍavas. Il protesta de son affection pour eux et déclara même qu'elle n'avait jamais été plus grande (2). A peine l'honnête Vidura, se fiant à la parole de son frère, eut-il regagné sa demeure, que Dhṛtarâṣtra dit à son fils Duryodhana et aux autres ennemis des Pâṇḍavas, qu'il détestait toujours ceux-ci et qu'il approuvait tout ce qui se ferait contre eux. Duryodhana développa devant son père ses projets (3). Karṇa cependant, plein de haine contre ses adversaires, mais également plein de loyauté, blâma ouvertement toutes les ruses imaginées par Duryodhana pour perdre les Pâṇḍavas ; il prédit qu'elles ne réussiraient pas et son avis était de les attaquer ouvertement, à front découvert (4). Bhiṣma, interrogé à son tour par Dhṛtarâṣtra sur ce qu'il convenait de faire, émit l'opinion que le mieux de beaucoup serait de partager l'empire avec les cinq frères (5). La discussion se prolongea longtemps encore avec Droṇa, puis de nouveau avec Vidura. Finalement, Dhṛtarâṣtra consentit au partage. Il donna la moitié de son royaume aux Pâṇḍavas qui s'installèrent à Khâṇḍava-

(1) CXXXIX.
(2) CC. 23.
(3) CCI.
(4) CCII.
(5) CCIII.

prastha, pendant que leurs cousins continuèrent d'habiter Hastinâpura (1). La paix ne devait pas durer longtemps. Nous n'avons fait qu'indiquer cet épisode qui nous montre aux prises Roland et Machiavel dans la personne de Karṇa et de Duryodhana. On y apprend la façon dont l'antiquité hindoue comprenait la morale politique ; on aurait certes pu s'attendre à pire.

3. Sacrifices.

L'Âdi Parvan raconte tout au long l'histoire du sacrifice des serpents, fils de Kaçyapa et de Kadrû, maudits par leur mère, dans les circonstances que le lecteur n'aura, sans doute, pas oubliées, et voués à la destruction par le feu.

Cependant tous ces malheureux s'assemblèrent pour aviser aux moyens d'échapper au supplice. Ils avaient à leur tête Vâsuki, le plus sage de tous, après toutefois Çeṣa qui, du reste, ne prit aucune part à la délibération, occupé qu'il était, au fond de sa caverne, à soutenir la terre, mission que lui avait confiée Brahmâ et qu'il devait remplir jusqu'à la fin, sans un moment de relâche (2).

Il s'agissait donc d'empêcher le sacrifice, préparé par Janamajaya, d'avoir lieu et de le rendre illégal et invalide. Divers avis furent émis. Les uns parlaient de se déguiser en Brahmanes et de dire tout uniment au fils de Parîkṣit qui voulait ainsi venger la mort de son père (3) : « Le sacrifice ne saurait s'accomplir ». D'autres

(1) CCVII. 27 et seq.
(2) Cf. XXXVI.
(3) Cf. Bhâg. Pur. 12, VI, 16.

opinèrent qu'il fallait mordre les sacrificateurs, sans autre forme de procès, et rendre ainsi le sacrifice impossible. Le conseil fut rejeté par certains d'entre eux qui répugnaient à causer la mort de Brahmanes. Il fut alors question de se transformer en nuages et d'éteindre ainsi le feu sacré. Ceux-ci estimaient qu'il convenait de profiter de la nuit pour voler, à la faveur des ténèbres, le vase qui renfermait le *soma* ; ou encore de souiller les aliments sacrés, en les couvrant d'ordures. Ceux-là prétendaient qu'il valait mieux se présenter devant le prince, sous forme de Ṛtvijs (1), et interrompre le sacrifice en réclamant la dakṣiṇâ. Quelques-uns émirent l'avis de s'emparer du prince, lorsqu'il ferait ses ablutions, et de l'entraîner dans leur demeure où ils le retiendraient enchaîné. De la sorte, il ne pourrait procéder au sacrifice. Plusieurs enfin proposèrent une mesure plus radicale encore, c'était de supprimer le sacrificateur, afin d'arriver plus sûrement à supprimer le sacrifice. Aucun de ces expédients ne plut à Vâsuki (2).

Ce sacrifice devait s'accomplir ; la destinée le voulait, toutefois il ne devait y avoir à périr que ceux d'entre les serpents qui mordaient par pure méchanceté, pour des bagatelles, ou même sans le moindre prétexte. Ainsi l'avait ordonné Brahmâ (3).

Le passage est assez curieux. Il nous permet d'étudier quelques unes des causes qui entravaient un sacrifice, comme, par exemple, l'extinction du feu sacré, l'action de souiller les mets liturgiques, ou la réclamation de la

(1) Les Ṛtvijs sont les quatre prêtres du sacrifice : l'Adhvaryu, le Hotar, le Brahman et l'Udgâtar.

(2) XXXVII.

(3) XXXVIII. 9 et seq.

dakṣhiṇâ par les sacrificateurs, avant la fin de la cérémonie.

Plus loin, nous lisons que Janamejaya venait d'achever les préparatifs du sacrifice. Les Ṛtvijs mesurèrent l'espace nécessaire pour la cérémonie, conformément aux Vedas. Cet espace fut recouvert d'objets précieux et de riz. Les Ṛtvijs purent s'y installer à l'aise et y installer le roi lui-même. Tout était achevé, le sacrifice allait commencer, lorsqu'un Sûta (1), profondément versé dans l'art de construire des aires de ce genre et dans la science des Purânas, dit que le lieu choisi pour la cérémonie et l'heure où s'était fait le mesurage lui permettaient d'affirmer que le sacrifice ne s'accomplirait pas en entier. Un Brahmane en serait la cause. Le prince alors, afin d'éviter ce malheur, prescrivit de ne laisser pénétrer aucun étranger dans l'enceinte réservée (2).

Cependant le sacrifice commença. Les prêtres, ayant allumé le feu, y versèrent du beurre en récitant des mantras. Forcés d'obéir à ces évocations saintes, les serpents, remplis de frayeur, se précipitèrent par millions au milieu du brasier où ils se tordaient dans d'horribles souffrances. La malédiction maternelle était en voie d'accomplissement (3).

Janamejaya contemplait avec joie ce spectacle. Takṣaka, le principal coupable, celui qui avait tout particulièrement encouru la colère du prince, en mordant Parikṣit, on se le rappelle, se réfugia près d'Indra, qui le rassura, pendant que Vâsuki, plein de douleur et

(1) On appelait ainsi ceux qui naissaient de parents dont l'un était Brahmane et l'autre Kṣatriya. Ils formaient dès lors une classe à part, méprisée de tous.

(2) LI.

(3) LII.

d'épouvante, s'en alla trouver sa sœur Jaratkâru et la supplia d'intercéder auprès d'Āstika, son fils, qui seul pouvait, en vertu d'un décret divin, sauver les serpents d'une destruction totale (1).

Jaratkâru, se rendant au désir de Vâsuki, adjura son fils d'arracher à la mort ce qui restait de la race des reptiles, qui d'ailleurs était la sienne. Elle lui raconta comment les serpents avaient été maudits par Kâdru, leur mère, pour n'avoir pas voulu se transformer en crins noirs et orner, en cette qualité, l'appendice caudal du cheval de mer, Uccaiḥçravas. Le châtiment, sans doute, était sans proportion avec la faute. Āstika aimait tout spécialement son oncle Vâsuki. Sans tarder, il se transporta sur le lieu du sacrifice où se trouvaient de nombreux Sadasyas (2). Il voulut pénétrer dans l'enceinte sacrée ; les gardiens de l'entrée s'y opposèrent, mais une gratification généreuse eut raison de leur résistance et il s'avança jusqu'auprès du roi qu'il adora ainsi que les Ṛtvijs, les Sadasyas et le feu sacré (3).

Ces gardiens ou portiers, *dvâḥsthâs*, contrairement, croyons-nous, à la coutume de leurs congénères hindous, se laissèrent facilement corrompre. Il est vrai qu'Āstika n'était pas un homme comme un autre, et que le Destin qui le guidait en ce moment, donna à son or un miroitement d'une séduction irrésistible.

Āstika, disons-nous, célébra les louanges de Janamejaya, des Brahmanes et du feu sacré. Le refrain de son dithyrambe était celui-ci : « Que ceux qui nous sont chers soient bénis » (4) !

(1) LIII.
(2) On appelle ainsi les Brahmanes qui assistent aux sacrifices, veillant, sans doute, à ce que tout se passe conformément aux rites.
(3) LIV.
(4) LV.

Le hotar, cependant, poursuivait la récitation des mantras *évocateurs*, qu'on me passe l'expression, et chaque serpent, à l'appel de son nom, était contraint, nous l'avons vu, de se jeter dans le feu.

Takṣaka, lorsqu'Indra se rendit au sacrifice, avec les autres Dieux que Janamejaya y avait convoqués, et qui le contemplaient du haut des airs, l'y accompagna, en se tenant blotti sous son manteau, de peur qu'on ne l'aperçut. Mais son nom fut prononcé. Indra, craignant d'être entraîné avec lui dans le brasier, par la vertu irrésistible du mantra, secoua son manteau et se débarrassa du reptile; puis il regagna en toute hâte sa demeure. Takṣaka tomba aussitôt de l'atmosphère, mais avant qu'il ne fût atteint par les flammes, Âstika à qui Janamejaya venait de promettre un don pour le récompenser de ses louanges, exigea la cessation immédiate du sacrifice.

« Ami, lui dit le prince, demande-moi tout ce que tu voudras, de l'or, de l'argent, des troupeaux, ce qui te fera plaisir, mais laisse-moi continuer mon sacrifice ».

Āstika ne voulut rien entendre ; les Sadasyas, instruits dans les Védas, dirent, tous d'une voix, au monarque : « Donne à ce Brahmane ce qu'il demande » (1).

Janamejaya dut obéir. Alors Āstika de crier, par trois fois, à son oncle Takṣaka qui n'avait pas encore achevé de tomber : « Arrête » ! Le serpent alors demeura suspendu entre ciel et terre, et fut ainsi sauvé avec ceux de ses frères dont le hotar n'avait pas encore prononcé les noms.

Āstika pria ses oncles, en retour du service qu'il venait de leur rendre, d'épargner désormais tous ceux qui réciteraient pieusement, soir et matin, cette histoire. Ils le

(1) LVI.

lui promirent et ils s'engagèrent par serment à ne jamais mordre celui qui les adjurerait en ces termes :

« J'évoque, dans mon souvenir, l'illustre Âstika qui eut Jaratkâru pour père et Jaratkâru pour mère ; cet Âstika qui vous sauva du sacrifice des serpents. O magnanimes, vous ne pouvez me nuire, pendant que je rappelle ce fait. O serpent, éloigne-toi ; sois heureux ; va-ten, serpent au puissant venin. Souviens-toi de la parole d'Âstika, lorsque cessa le sacrifice de Janamejaya ».

Tout reptile qui manquerait à cet engagement, verrait sa tête se fendre en cent morceaux, comme le fruit de l'arbre Çimça (1).

La conclusion de cette histoire, curieuse à plus d'un titre, c'est que si les cobras et autres reptiles font chaque année dans l'Inde tant de victimes, c'est que l'on y oublie quelque peu Âstika et sa formule d'adjuration. Le lecteur me pardonnera, je l'espère, d'avoir tant insisté sur cet épisode. Les traits de mœurs que l'on y rencontre justifient, me semble-t-il, cette insistance.

La plus haute récompense que les Dieux peuvent accorder à quelqu'un, c'est de l'admettre à prendre sa part des sacrifices qui leur sont offerts.

Kaca, sollicité par Devayanî de devenir son époux, s'y refusa énergiquement, alléguant qu'ils avaient le même père, Kâvya, et que dès lors ils étaient frère et sœur. Devayanî eut beau le maudire et lui prédire que la science qu'il venait d'acquérir de Kâvya demeurerait infructueuse, le jeune ascète fut inébranlable dans sa résolution de ne point s'écarter de son devoir.

Il se retira dans la demeure d'Indra. Les Dieux, dont Indra est le roi, lui dirent en le voyant :

(1) LVIII.

« Ta conduite nous est *utile ;* elle est admirable. Ton renom ne périra jamais, et tu participeras avec nous aux sacrifices » (1).

C'est que les Dieux considèrent un acte de vertu comme un service qu'on leur rend personnellement, et ils en récompensent l'auteur. Ici toutefois, ce qu'ils prisaient spécialement dans Kaca, c'était le dévouement dont il avait fait preuve à leur égard en leur transmettant la formule de *résurrection* qu'il tenait du solitaire, et dont il ne devait lui-même tirer aucun parti.

D'après Vaiçampâyana, ce fut le roi Çantanu qui, le premier, offrit des sacrifices en l'honneur des Dieux, des Ṛṣis et des Pitṛs (2). Ce prince, fils de Pratipa, est célèbre dans les légendes hindoues. Il tirait son nom (3) du privilège qu'il avait reçu du ciel, en vertu duquel tout vieillard qu'il touchait de la main retrouvait sa jeunesse et sa gaîté (4).

---

(1) LXXVII.

(2) C. 17.

(3) Çam-tanu; *Celui dont le corps est sain*, ou mieux ici : *dont le corps rend sain, rend heureux.*

(4) Cf. Bhâg. Pur. 9, XXII, 13.

HISTOIRE DES TROIS JOUVENCEAUX

QUI VOYAGENT EN COMPAGNIE D'UN VIEILLARD

traduite du persan

PAR M. AUG. BRICTEUX.

Les conteurs et les perroquets croqueurs de sucre au doux langage racontent ce qui suit :

Au temps jadis, dans la terre de Grèce, trois jeunes hommes et un vieillard voyageaient de compagnie. Après avoir éprouvé bien des vicissitudes et couru mille dangers, ils arrivèrent harassés de fatigue au pied d'une colline. Tous les quatre, épuisés par la faim et la soif, avaient à peine la force de la gravir. Ils firent pourtant un effort suprême pour en atteindre le sommet, et aperçurent alors de l'autre côté une prairie émaillée de fleurs aux couleurs variées et sillonnée dans tous les sens par des ruisseaux d'eau vive et pure. Au milieu s'élevait un campement royal avec ses pavillons et ses tentes.

Ravis de ce spectacle, ils s'assirent un instant pour le contempler, et quand ce fut le moment de se remettre en route, aucun des quatre ne se sentit le courage de se transporter jusqu'à ces tentes. Un des jeunes gens prit la parole :

« Mes amis, racontons chacun nos aventures. Celui qui n'aurait rien à dire devra prendre les autres sur son dos et les porter jusqu'à cet endroit habité ». Cette proposition fut agréée, et l'on offrit la parole au vieillard, qui s'excusa en disant : « Vous êtes jeunes, racontez d'abord, que j'aie le plaisir de vous écouter ». Alors un des jeunes gens commença :

Histoire du premier jeune homme.

O mes amis, sachez que mon père avait une grande fortune et des richesses innombrables. Il avait encore deux autres fils que moi. Etant tombé malade, il nous appela tous les trois, partagea ses biens en trois parties et nous en donna une à chacun. Quand il s'en fut allé vers la miséricorde divine, mes frères et moi nous ne continuâmes pas d'habiter ensemble, et chacun vécut à part soi. Mes frères alors se mirent à boire du vin et dilapidèrent avec de mauvais compagnons tout leur patrimoine, tandis que moi j'ajoutai à mon capital deux fois son équivalent. Je réglai mes dépenses sur mon revenu, et, tandis que mes frères en arrivaient à ne plus posséder qu'un jardin, je disposais de sommes considérables.

Je finis par me dire : « Je m'en vais acheter pour une bagatelle ce parc à mes frères », et dans ce dessein, je me rendis, porteur d'une certaine quantité d'or, au village où se trouvait le jardin. Quand le *Kedkhodâ* (1) du village apprit mon arrivée, il me conduisit chez lui avec toute la pompe et les honneurs possibles, invita d'autres fonctionnaires ainsi que mes frères et nous fit une réception splendide. On servit devant nous des mets savoureux et délicats, mais moi, j'étais absorbé dans cette idée : « Quand on aura enlevé la nappe, je placerai un mot au sujet du jardin et je réaliserai mon intention. » Tout-à-coup, mon regard tomba sur la main du Kedkhodâ, et je lui vis au doigt une bague d'or fauve. Son chaton était formé d'un rubis dont le scintillement troublait l'œil. Son vif éclat ressortait sur la robe blanche qu'avait revêtue le magistrat, et cet anneau me plut au point que je lui dis : « O Kedkhodâ, tu as là un bien bel anneau ». A l'instant, il le retira de son doigt, le mit devant moi et me dit : « Il est digne de vous, acceptez-le » (2). Je pris la bague, je l'examinai, et je vis sur le chaton une inscription que je déchiffrai et dont voici le texte : « (*Distique*) (3) [Salomon a gouverné autrefois un royaume immense], ce

(1) Maire, bourgmestre.

(2) La politesse orientale exigeait que le Kedkhodâ agit ainsi.

(3) Le premier vers est inintelligible. En voici le texte : *Mulki Sulai-*

royaume existe toujours, mais où est Salomon ? » Ces vers bouleversèrent complètement le cours de mes idées. Je me mis à réfléchir à ce monde et à la vie future et je me dis : « En supposant que je prenne possession du monde entier, en fin de compte, il faudra l'abandonner. Je vais penser plutôt à assurer mon bonheur éternel », et dans cette assemblée même, mon cœur fut pris de compassion pour mes frères, Je leur fis séance tenante donation de tous mes biens meubles et immeubles, je renonçai à tout, et depuis lors je n'ai plus eu aucun chagrin. Je suis rentré en moi-même, et je me suis mis à parcourir le monde, car de grands esprits ont dit : (*Distique*) « Je ne veux pas me soucier de ce bas monde, car il n'en vaut pas la peine. »

Et cette histoire a pour but de montrer que ce monde plein d'embûches et inconstant n'est fidèle à personne, et que les choses d'ici-bas n'ont pas de durée. Pratique la modération, contente-toi de ce que tu as, et renonce à la convoitise qui n'est d'aucun profit et qui ne peut t'attirer que des mécomptes.

Histoire du second jeune homme.

Le second jeune homme prit la parole : « O mon vieux père », dit-il, « sache que j'ai été à l'époque de Hadjdjâdj ibn Yoûssouf, le héros d'une aventure bien plus remarquable que tout cela. Mes joues n'étaient pas encore couvertes du duvet d'une barbe naissante que j'exerçais déjà la profession de changeur. J'avais bien cent amoureuses (1) et plus. Or, Hadjdjâdj avait une favorite d'une extrême beauté, et il en était tellement épris qu'il n'était heureux qu'auprès d'elle. Bref, il l'aimait à la folie. Un jour que la jeune fille allait au bain, elle me vit et s'amouracha de moi. Le lendemain, elle me fit chercher par un messager qui me dit : « Viens, car la favorite de Hadjdjâdj veut t'acheter une certaine quantité d'or ». On me conduisit donc au harem de Hadjdjâdj. La maîtresse qui m'attendait était bien la personne la plus charmante et la plus adorable qu'on puisse rêver. Aussi ne manquai-je pas non

mán matlab k'án ba-pást. (?) La copiste ignorant a d'ailleurs estropié ou mutilé tous les vers qui figurent dans ces contes.

(1) Ou amoureux ?

plus d'en devenir, à mon tour, amoureux à en perdre la tête. Sur le champ nous cherchâmes l'isolement et nous nous unîmes. Après quelque temps, un des émirs de Hadjdjâdj apporta pour la jeune fille trois oiseaux pour son repas. C'était Hadjdjâdj qui, par amour pour elle, avait pensé à les lui envoyer, mais la favorite, de son côté, par amour pour moi, les fit mettre de côté à mon intention. J'avais un associé. [Quand je retournai au bazar], rapportant ces oiseaux, je l'appelai pour les manger avec lui. Quand nous les découpâmes, nous leur trouvâmes l'intérieur du corps rempli de pierrres précieuses. Mon compagnon me demanda comment ces oiseaux étaient venus en ma possession. Sans défiance, je lui racontai ma bonne fortune, puis je lui donnai une partie des bijoux et je gardai le reste pour moi. Le perfide alla rapporter l'affaire à Hadjdjâdj.

Le prince alors, nous fit comparaître, moi, la jeune fille, mon associé et l'émir. Il interrogea d'abord ce dernier : « Comment se fait-il qu'au lieu de farcir ces oiseaux de hachis, tu les as remplis de joyaux ? — C'était, » répondit l'émir, « afin de m'acquitter de mon service d'une façon digne de toi. Je me suis dis que dans la cuisine de Hadjdjâdj abondaient les mets les plus friands (1). [J'ai voulu préparer un plat remarquable] et cuire des oiseaux sertis de joyaux, afin qu'on dise que chez Hadjdjâdj au lieu de farcir les oiseaux de viande hachée, on les bourre de pierres précieuses. Voilà pourquoi je les ai remplis de bijoux. »

Alors Hadjdjâdj se tourna vers la jeune fille et lui dit : « Pourquoi n'as-tu pas mangé toi-même les mets que j'avais envoyés à ton intention ? Pourquoi en as-tu fait cadeau à ce jeune homme ? —Seigneur », répondit-elle, « quel était ton but en me les envoyant, au lieu de les manger toi-même ? — C'est par amour pour toi que je n'y ai pas touché et que j'ai tenu absolument à te les offrir. — Eh bien ! les sentiments que tu éprouves pour moi, moi je les éprouve pour ce jeune homme. C'est par excès d'amour pour lui que j'ai tenu à lui voir manger ces oiseaux plutôt que d'en profiter moi-même. »

(1) Passage corrompu et très obscur : « *Irâda kardam ki murgh i muraṣṣaʿ bi-pazam va muraṣṣaʿi ânrā gûyand ki muraṣṣaʿ dâchta bâchad yaʿ ni djavâhir* ; pas djavâhir dar ân kardam.

Hadjdjâdj alors me questionna : « Pourquoi as-tu eu l'audace de pénétrer dans le harem des rois ? — O Seigneur », répondis-je, « pourquoi déguiser la vérité ? Où trouverait-on un homme qui repousse les avances d'une femme ? » Hadjdjâdj se mit à rire et reprit : « Mais pourquoi as-tu révélé ton secret à ton associé, car tu n'ignores pas que le poète a dit : (*Distique*).

« Autant que possible, ne confie pas ton secret à ton ami. Ton ami a aussi des amis. Méfie-toi de ton ami même. »

« O roi, » répondis-je, « je ne le savais pas si perfide. C'était mon homme de confiance, je le considérais comme un frère, et voilà comme il a agi à mon égard ! »

Enfin Hadjdjâdj apostropha mon associé : « Pourquoi as-tu dénoncé ton compagnon ? » Il baissa la tête et ne trouva rien à répondre. Hadjdjâdj reprit : « C'est l'envie qui t'a poussé. Je vais te traiter comme tu le mérites. » Ensuite il me fit cadeau de la belle jeune fille et nous dit : « Puisque vous avez dit franchement la vérité, je vous pardonne. » Quant à mon associé, il le fit mettre à mort, et fit exposer sa tête dans toute la ville pour montrer le châtiment qui attendait les délateurs. Voilà quelle fut la punition du traître, et voici la morale de cette histoire : Ne révèle pas les secrets de celui qui a confiance en toi, et n'agis pas indignement envers lui, de peur de devenir toi-même un objet d'ignominie.

Alors vint le tour du troisième jeune homme.

Histoire du troisième jeune Homme.

« Ma vie et mes aventures, » dit-il, « sont bien plus intéressantes que les vôtres. Sachez, mes amis, que mon père possédait d'immenses richesses et n'avait d'autre enfant que moi. Quand j'atteignis l'âge de la puberté, il me maria et m'établit on ne peut mieux, et j'eus six enfants. Quand mon père ne fut plus de ce monde, je me mis à vivre dans l'insouciance la plus parfaite, je gaspillai mon patrimoine et en un rien de temps je me ruinai complètement sans qu'il se trouvât personne pour me donner de bons conseils et m'arracher à cette pente fatale.

Bref, je finis par devenir la risée de la ville, les médisants allon-

gèrent contre moi la langue du sarcasme, et je dus bientôt, fuyant les lazzis de mes concitoyens, prendre avec ma famille le chemin de l'exil.

Après bien des vicissitudes, j'arrivai à Bagdad, en haillons, les pieds endoloris et le ventre vide. Au comble de la détresse, je cherchai un asile. Je le trouvai bientôt dans une mosquée où j'installai ma mère, ma femme et mes enfants. « Restez ici, » leur dis-je, « pendant que je vais au bazar. Peut-être parviendrai-je à y amasser de quoi vous nourrir. » Je m'acheminai donc vers le bazar, en proie au découragement. « Que faire ? Qui pourrait s'intéresser à mes misères ? Où recourir ? » Arrivé là, je vis une foule richement équipée. « Voilà, » pensai-je, « des gens qui se rendent à une invitation. » Je les accompagnai, et j'arrivai avec eux à la porte d'une maison où l'on s'arrêta. Des esclaves étaient occupés à arroser et à balayer. Les gens que j'avais suivis pénétrèrent dans l'habitation et j'étais bien embarrassé. « A Dieu ne plaise, » me dis-je enfin, « qu'on me laisse ici. » Le cœur palpitant, plein d'appréhension, je suivis le cortège et personne ne protesta.

La demeure où j'entrai était un palais luxueux orné de peintures, de tapis de soie et de beaux coussins moëlleux. Tout le monde s'assit, et moi, craignant qu'on ne me mît dehors, je pris modestement la place inférieure. Un des assistants me jeta un regard. Je frissonnai de peur. Je m'attendais déjà à le voir me demander : « Pourquoi es-tu venu ici ? » mais tout au contraire il me souhaita la bienvenue et me fit asseoir à la place d'honneur. Cet accueil me réconforta un peu et je m'assis. Tout-à-coup entra un personnage à qui tout le monde fit la révérence, et qui prit place sur un trône. Deux serviteurs s'approchèrent de lui et prirent ses ordres. « Faites entrer, » dit-il, « ce jeune homme ». On mit alors un coussin au milieu de la pièce, le jeune homme annoncé entra et s'agenouilla sur le coussin, et le personnage assis sur le trône l'unit à une jeune fille par les liens du mariage, puis tous les invités les félicitèrent. Les deux époux sortirent et l'on dressa la table. On apporta dix plats, et les esclaves en déposèrent un devant chacun des convives. Il n'y en avait pas pour moi. « Eh bien ! » s'écria le maître de la maison, « pourquoi n'est-il pas servi comme les autres ? » Les domestiques s'excusèrent : « C'est que nous avions invité dix per-

sonnes, et voilà bien dix plats ! Celui-ci est venu sans être mandé. » Le personnage me jeta un regard et fit signe de m'apporter une petite table. Les domestiques placèrent donc devant moi un plat, dont j'avais grand hâte de connaître le contenu. Quand les autres levèrent le couvercle, je m'empressai de les imiter, et comme eux, j'aperçus une poignée d'or fauve que je versai dans mon gousset, bien mal à l'aise et tremblant qu'on ne me le reprît. Alors les domestiques enlevèrent ces premiers plats, étendirent la nappe et servirent une quantité de mets. Nous reçumes chacun sept vases, moi comme les autres, bien entendu. On se mit à manger, mais j'avais grand peine à avaler, navré que j'étais par la pensée de ma femme et de mes petits enfants mourants de faim. J'avais hâte de voir desservir afin de pouvoir escamoter une bouchée pour les miens. Le temps me parut bien long, mais enfin vint le moment d'enlever la nappe. Vite, je pris un morceau de viande, et, le cœur angoissé, je l'enveloppai dans du pain (1). On surprit mon geste non sans stupéfaction, et accablé de honte, je baissai la tête, et je déposai timidement à côté de moi le morceau destiné à ma famille. Quand le repas fut bien terminé, je me levai, et je voulus me retirer de peur qu'on ne me réclamât ce que j'avais pris, mais un domestique me retint : « Ne t'en va pas maintenant. » Et je restai donc, presque mort d'anxiété. Enfin, tous les invités partirent, et le maître de la maison m'appela et me demanda : « Es-tu étranger ? — Oui », répondis-je, « et j'ai beaucoup de petits enfants et pas de moyens d'existence. Je suis arrivé aujourd'hui dans cette ville, et si vous ne me reprenez pas cet or et cette nourriture, je les emporterai pour eux, je pourrai calmer leur faim et leur procurer des vêtements, car ils sont tout nus. — Où sont vos enfants ? — A tel endroit, dans une mosquée. » A l'instant, mon hôte manda cinq esclaves et leur dit quelques mots. Ils s'en allèrent, mais quant à moi, le maître de la maison me retint et ne m'adressa plus la parole jusqu'à la tombée de la nuit. Les cinq serviteurs revinrent alors et il leur demanda s'ils avaient exécuté ses ordres. Ils répondirent affirmativement. Mon hôte se tourna alors vers moi et me dit : « Va retrouver tes enfants. — Je me permets, seigneur, avec

(1) Le pain d'Orient a tout-à-fait l'aspect de nos crêpes.

votre assentiment, de prendre congé de vous ». Je m'en allai, la tête basse, escorté des cinq esclaves.

Nous finîmes par arriver à une belle maison admirablement meublée, où je trouvai ma mère, ma femme et mes enfants revêtus d'habits magnifiques. Je leur demandai qui les avait amenés dans ce palais. « Ce sont, » répondirent-ils, « les cinq jeunes gens qui sont en ce moment avec toi. Ils sont venus nous prendre à la mosquée, nous ont installés ici et nous ont procuré tous ces objets qui t'appartiennent désormais. » Je demandai alors aux cinq eslaves : « Mais quel était donc ce personnage assis sur le trône ? — Ce n'est autre que le calife de Bagdad. Il t'a fait cadeau de cette maison avec son ameublement et t'attribue une pension de cinq *echrefis* par jour à condition que tu te consacres au service de Dieu. — Gloire à Lui ! Il est haut ! — et que tu n'oublies pas le Seigneur. » A ces mots, je priai Dieu avec effusion pour le calife et les cinq jeunes gens, et l'espace de cinq ans, je vécus à Bagdad dans l'aisance la plus parfaite ; dans ce laps de temps, je me tins, telle une sentinelle vigilante, au service du Créateur. Par malheur, il arriva qu'un jour je désertai mon poste : j'oubliai d'adresser à Dieu mes actions de grâces pour les bienfaits dont il m'avait comblé, je ne me tournai pas vers la Mecque pour dire ma prière, et je ne fis pas une seule aumône. Bref, j'oubliai Dieu, et nécessairement, Dieu m'oublia à son tour et cessa de s'occuper de moi (1), le cours de la fortune changea et tous mes biens disparurent comme ils étaient venus. Femme et enfants moururent, et je tombai dans la misère, car, comme de grands esprits l'ont dit :

(Distique :) « La reconnaissance fait augmenter le nombre des bienfaits, et l'ingratitude enlève de ta main ceux que tu as reçus ».

O mes frères, la morale de ce récit est la suivante : « Si Dieu — il est grand ! — comble quelqu'un de ses dons, qu'il sache en apprécier la valeur, qu'il s'acquitte envers le Très Haut des devoirs de la reconnaissance. N'oubliez pas Dieu, et soyez continuellement occupés à lui rendre un culte, afin qu'il vous accorde en retour l'aisance et le bonheur ».

(Distique :) « Si le Seigneur te comble de ses faveurs, ne manque pas de le remercier, sinon, tout s'en ira ».

(1) Litt. « me rejeta de son œil. »

Les jeunes gens s'adressèrent enfin au vieillard : « A ton tour de nous narrer, soit tes propres aventures, soit les évènements curieux que tu as entendu raconter par d'autres ». Le vieillard s'y refusa : « Je ne sais rien », dit-il, « je n'ai rien à raconter. Quant au reste, je suis à vos ordres. — Puisqu'il en est ainsi, il faudra bien que tu nous portes sur ton dos ». Alors le vieillard se chargea de l'un de ces jeunes gens, le porta jusqu'au bord de l'eau, puis s'en revint prendre le second et ainsi de suite. Ils burent, se lavèrent les mains et le visage, puis le pauvre vieux dut s'en charger de nouveau et les transporter tous les trois jusqu'au pavillon. De l'intérieur, la fille du roi les observait et n'était pas peu étonnée de ce spectacle. Elle envoya sa suivante aux nouvelles : « Va, fais venir ces jeunes gens, que je sache pourquoi ils malmènent ainsi ce vieillard ». Nos jeunes hommes et leur compagnon virent bientôt arriver la jeune fille qui leur dit : « O vieillard et vous, jeunes hommes, venez vite, car Madame vous mande ». Tous les quatre se levèrent et arrivèrent à la porte du pavillon. Le campement royal était magnifiquement installé et le pavillon de la princesse était splendidement orné. Quelques suivantes se tenaient debout, attendant les ordres de leur maîtresse assise sur un trône. Cette ravissante créature illuminait tout le salon du reflet de sa beauté ; elle avait un visage de lune, une taille élancée, un teint de rose, une bouche comme un bouton printanier, des seins pareils à la grenade, et un menton potelé. Bref, la langue est impuissante à décrire les charmes de cette beauté merveilleuse, de ces joues vermeilles, de cette taille de buis (?) (1), de cette démarche de perdrix, de ces yeux de gazelle. Nos quatre héros prièrent Dieu pour elle et se répandirent en exclamations laudatives : « O soleil du monde de la beauté, ô ange à l'aspect enchanteur ». Ils la saluèrent et baisèrent à ses pieds la terre en signe d'hommage. Elle leur rendit leur salut et leur fit signe de s'asseoir. Tous les quatre prirent place, ébahis de l'éclat de sa beauté.

La charmante princesse leur fit d'abord servir à manger. Ils se régalèrent et adressèrent à Dieu des prières d'actions de grâces,

(1) *Chamchâd*. L'auteur voulant éviter les métaphores courantes, tombe dans le baroque.

puis cette idole ravissante parla en ces termes : « O jeunes gens, je viens de vous voir agir d'une façon bien singulière, et je me demande avec stupéfaction quel mobile vous a poussés à maltraiter ainsi ce vieillard. — O frais jardin de la jeunesse, ô vin nouveau du vignoble de la vie, ô bouton de rose du parterre de la félicité, ô rossignol du bosquet de l'adolescence, ô roseraie qui conquiert les cœurs, tendre abeille de la prairie de la vie dont la taille rappelle un rameau de rosier, veuille nous faire l'honneur d'exposer ce qui a, de notre part, excité ton étonnement et ton indignation. Nous allons bien volontiers t'expliquer notre cas, afin que tu aies le cœur à l'aise ».

L'adorable jeune fille reprit : « Vous êtes trois jeunes hommes à la fleur de l'âge, et celui-ci est un vieillard faible et décrépit : comment expliquez-vous qu'il doive vous porter sur ses épaules ? — O belle dame au doux langage et aux nobles sentiments, nous voyageons tous les quatre de pair à compagnon. Après avoir subi bien des avanies, nous sommes enfin arrivés en vue de ce campement, accablés de faim, de soif et de fatigue. Nous avons alors décidé de commun accord que chacun de nous raconterait ses aventures et que si l'un de nous ne remplissait pas cette condition, il s'engageait à prendre les trois autres sur son dos et à les porter jusqu'ici. Tous les trois nous avons narré notre histoire, mais ce vieillard s'est dérobé. Il a bien fallu dès lors qu'il nous prît sur ses épaules ». La princesse leur demanda de raconter à nouveau leurs aventures dont le récit l'amusa beaucoup. Elle insista alors auprès du vieillard : « Allons, pourquoi, toi aussi, ne racontes-tu pas ce que tu sais ? Est-ce que par hasard tu es resté toute ta vie confiné chez toi, est-ce que tu as vieilli sans bouger de place, sans aller dans aucun endroit que tu puisses nous décrire ? — O rossignol au chant harmonieux », répondit le vieillard, « je ne suis pas éloquent comme ces jeunes gens, et tout ce que je pourrais raconter serait sans charmes ». — « Eh bien ! » dit la princesse, s'adressant aux jeunes gens, « si je racontais ma vie et si je remplaçais le vieillard, cela vous agréerait-il ? et est-ce que vous pardonnerez sa faute à cet homme affaibli par l'âge ? » — « Nous sommes tout à vos ordres ; nous acceptons comme l'âme dans le

corps (1) votre proposition et nous garderons en mémoire le souvenir de vos aventures ».

Histoire de la Princesse.

La grâcieuse créature ouvrit sa bouche pleine de joyaux et commença en ces termes :

« O jeunes gens mes amis, notez bien que je suis fille de roi. Mon père n'eut pas d'autre enfant que moi et concentrait sur moi toute son affection. Il avait fait bâtir à mon intention un palais dans un parc et y avait commis à mon service des eunuques et des gardes du corps. J'y vivais donc en sûreté, comblée de soins et de prévenances, et je menai une existence paisible et innocente jusqu'à ce qu'un jour l'envie me prit de me faire conduire au bain public.

On me fit asseoir dans une litière dorée que portaient quatre mulets et on se mit en route, les gardes du corps marchant devant moi, les eunuques derrière et mes suivantes à ma droite et à ma gauche. Dans cet équipage, nous nous acheminâmes vers le bain, nous nous engageâmes dans le bazar que je m'amusais à examiner par les interstices de ma litière.

Arrivée au carrefour du bazar, j'aperçus dans le quartier des drapiers un jeune homme dont la beauté faisait l'ornement du bazar. A peine mon regard fut tombé sur lui, que j'en devins amoureuse de tout mon cœur — que dis-je ? avec cent mille cœurs. J'en étais folle, je lui abandonnais tout mon être, c'en était fait de mon repos, et quand on ouvrit la litière j'étais inondée de pleurs. Quand j'arrivai au bain, quel souci avais-je encore du bain ? J'invoque mille prétextes pour expliquer mon état, je soupire, je gémis, je me lamente. Bref, je lave de mes larmes mon corps et mes membres, tant je souffre d'être séparé du bien-aimé. Je brûle d'impatience de rendre à mes yeux leur éclat en contemplant son visage brillant comme un flambeau. Je sors donc du bain, ne pensant qu'à repasser devant sa boutique assez lentement pour le regarder à loisir. Sous prétexte que [le cahotement de la litière]

(1) *Tchoûn diân dar tan qaboûl kounîm.*

me fait mal au cœur, je la fais porter par quatre esclaves à qui je recommande d'aller bien doucement. Ils suivent mes instructions et quand j'arrive de nouveau au carrefour, je puis contempler une seconde fois le jeune homme, j'admire le duvet noir comme l'ambre de sa barbe naissante, et son grain de beauté pareil au musc. C'est alors seulement que je suis bien prise dans les lacs de l'amour et que mon cœur est bien accroché à sa boucle noire. « Et cependant », pensé-je, « personne ne sait rien de ma situation ». Enfin, la litière passe, et j'arrive à mon logis incapable d'autre chose que de gémir et de me lamenter. Plus de repos pour moi. A tout instant, j'exhale de mon sein de brûlants soupirs, si bien que l'attention de ma nourrice est attirée.

Enfin, profitant d'un moment où nous étions seules, elle s'approche et me dit : « O ma chérie, qu'as-tu donc ? Depuis ce jour où tu es allée au bain public, tu n'as plus eu un instant de tranquillité ? Et je ne sais rien, tu ne me dis pas pourquoi ces pleurs et cette désolation ? Confie-moi la cause de ta peine, je saurai bien imaginer un moyen de la faire cesser ; ne garde pas voilé pour moi le secret de ton cœur, pour que je puisse aviser à ce qu'il faut faire ? « Elle sait tout », me dis-je. « O nourrice, ce jour-là j'ai vu dans le carrefour du bazar un jeune drapier si beau que la flèche de l'amour m'a transpercé le cœur. J'ai beau faire tous mes efforts pour retrouver ma gaieté perdue, je n'y réussis pas ». Ces paroles affectèrent profondément ma nourrice, qui s'écria : « Quel discours est-ce là, ma fille ? Comment oses-tu te permettre pareil langage ? Prends bien garde de ne plus prononcer de telles paroles, car tu exposerais bien des gens à leur perte. Si jamais ton père avait vent de propos semblables, il ferait périr tout le personnel de ce palais. Qu'est-ce que les amoureux ont à voir avec des jeunes filles comme toi, d'autant plus que tu es princesse et qu'il n'est que drapier ! Il ne te sied pas de t'abandonner à de tels sentiments. N'entache pas ta pudeur.

(Distique :) « Si même mille amoureux se présenteraient à toi, est-il digne de toi de t'éprendre d'amour ? »

A cette semonce de ma nourrice, je me pris à sangloter : « O mère, » lui dis-je, « il ne m'est pas loisible de réprimer mes gémissements et de retrouver mon calme. La vue de ce jeune

homme m'a enflammée, et il m'a incendiée de son ardeur. Voyons, nourrice, trouve un moyen de me satisfaire, et sinon, sache que la douleur que j'éprouve me coûtera la vie ». La nourrice vaincue par ces arguments reprit : « Eh bien, prends patience, mon enfant, jusqu'à ce que j'ai trouvé un expédient ». Elle se leva, se rendit à l'instant à la boutique du jeune drapier, et l'instruisit des sentiments qu'il m'inspirait.

Ce jeune homme, transporté de joie par ce message, profita d'un moment où il n'était vu de personne pour escalader le mur du parc et se cacher jusqu'à ce que la nuit invitât tout le monde au repos. Ma nourrice me tint compagnie, envoya les servantes se coucher, puis s'en fut quérir mon bien-aimé. Quand il entra dans ma chambre, je crus voir arriver la lune à l'éclat argentin. Toute transportée, je le pressai sur mon sein, j'embrassai à plusieurs reprises son beau visage. Mon allégresse était indicible. Je lui fis apporter du sorbet, puis, ne sachant que faire pour lui être agréable, je pris une pomme, je la pelai et j'en détachai un morceau que je fixai à l'extrémité du couteau. Je l'approchai de la bouche du jeune homme, qui, enchanté de ma beauté et de mon amour, m'accabla de protestations de dévouement et me dit : « Nous sommes tellement épris l'un de l'autre que la jalousie ne saurait avoir de prise sur aucun de nous. Jamais personne n'a goûté une félicité pareille à la nôtre, et jamais, nous ne nous séparerons ». A ces douces paroles, je le comblai de caresses, et par prévenance, je lui mis moi-même le morceau de pomme dans la bouche. Tout-à-coup, l'infortuné éternua et le couteau lui traversa la gorge. Il rendit le dernier soupir et remit son âme au maître de l'enfer. A cette vue, je poussai des cris de détresse, je me déchirai le visage, et ma nourrice avertie par le bruit, accourut en s'écriant : « O ma fille, qu'as-tu ? » Je lui racontai le malheur qui nous frappait. A la vue du cadavre du pauvre garçon, la nourrice poussa un grand soupir, et par l'effet de la terreur que lui inspirait mon père, sa vésicule biliaire éclata, et elle succomba elle aussi, ce qui décupla ma douleur.

L'amour fit dans mon cœur place à l'épouvante, et affolée, je ne sus d'abord quelle résolution prendre. Enfin, je me décidai à tirer dans une chambre non fréquentée le cadavre du jeune homme,

je fermai soigneusement la porte et je gardai la clef sur moi. Quant au corps de la nourrice, je n'y touchai pas, je poussai de hauts cris de détresse, accablée à la fois de douleur par la perte des êtres aimés et par la crainte que mon père ne sût tout. Enfin, le jour parut. Servantes et domestiques se rassemblèrent et crurent que la nourrice était morte subitement. Ils l'emportèrent et l'enterrèrent, mais quant au corps de celui que j'avais tué, il resta bien vingt jours à l'endroit où je l'avais caché. La mauvaise odeur envahit mes appartements et en rendit le séjour insupportable, et j'étais tellement affolée que personne n'osait me demander ce qui se passait. Vous comprenez, bonnes gens, que j'avais beau me torturer l'esprit, je ne trouvais aucun moyen de me débarrasser de ce cadavre.

Or mon père avait acheté un esclave noir qui tantôt était à son service et tantôt venait me présenter ses hommages. Mes suivantes s'amusaient à rire et à plaisanter avec lui. Un jour, ce nègre vint alors que personne n'était présent. [Ne sachant à qui recourir,] je lui racontai l'histoire du jeune homme tué. Le nègre dit : « O dame des dames, il y a bien longtemps qu'on fait dans la ville une enquête pour retrouver ce jeune homme, et près de cent personnes ont déjà été mises à la torture à ce propos. C'est donc toi qui l'as tué ! Eh bien ! si tu veux être d'accord avec moi, je l'enterrerai, et sinon, je te dénoncerai à ton père ». En vain, je me jetai à ses pieds, je le suppliai, et je lui offris de l'argent. Il accepta le tout, mais en fin de compte il me saisit et me ravit ma virginité. Cette même nuit, il enleva le cadavre du jeune homme et alla l'inhumer, mais chaque jour il venait me sommer de céder à son infâme désir. Craignant le courroux de mon père, je ne répondais mot, mais j'étais bien forcée de me prostituer à lui. Un soir, les gardes du corps se réunissent pour se divertir ; chacun amène sa maîtresse et ils disent au nègre : « Fais comme nous, viens avec ta bien-aimée. — Mais, » répondit-il, « vous n'êtes, vous autres, que les domestiques de ma maîtresse à moi ». Indignés, ils l'accablent d'injures, mais lui, pris de boisson, arrive à mon chevet : « Allons, lève-toi, ou sinon je vais à l'instant trouver ton père ». Craignant qu'il ne mît ses menaces à exécution, je dus bien le suivre et aller m'asseoir au milieu de cette orgie. J'avais pris avec moi du narcotique, j'en

versai dans le vin, et je me fis l'échanson de ces gens stupéfaits. Quand ils furent tous bien ivres et privés de sentiment, je bondis vers le nègre, je lui pris son cimeterre, et je leur coupai la tête à tous, en commençant bien entendu, par le traître. Je fis ainsi passer trente personnes de vie à trépas avant que parût l'aurore. J'allai me coucher à ma place habituelle et le matin, sans que personne eût eu connaissance de ce drame, je transportai les cadavres en lieu sûr et personne ne sut rien.

J'étais ainsi délivrée du nègre maudit, mais je me lamentais en secret sur ma virginité perdue. Après quelque temps, le prince qui est maintenant mon mari et qui est roi de cette ville vint demander à mon père ma main qu'il lui accorda. Or, j'avais une suivante d'une grande beauté. Je lui fis revêtir mes habits, jusqu'à ce que vînt la nuit où l'on me confia à mon époux. Quand il se disposa à porter la main sur moi, je sortis sous prétexte de purification et je dis à cette jeune fille : « Va dormir dans l'étreinte de mon époux, afin qu'il t'enlève ta virginité, car il est ivre, » et à dessein j'ai omis d'allumer la lampe (1). Quand tu seras déflorée, viens reprendre ta place et moi j'irai dormir avec lui, et je saurai reconnaître ton dévouement ». Avant de partir, la suivante me demanda comment j'avais perdu mon innocence. Je lui répondis que c'était par accident, en tombant d'une échelle. Elle parut se contenter de cette explication et alla se coucher dans les embrassements de mon mari. J'arrivai sans bruit, et je me tins debout au pied de leur couche jusqu'à ce qu'il l'eut possédée. Ils s'assoupirent dans les bras l'un de l'autre, et je pris quelque temps patience jusqu'à ce que mon mari fût bien endormi, puis je chatouillai le pied de la jeune fille. « Que me veux-tu ? » me dit-elle. « Allons, » lui dis-je, « lève-toi, que j'aille prendre ta place ». Mais au lieu d'obéir : « Allons, » me dit-elle, « mauvaise servante, reste tranquille ou sinon je vais éveiller mon mari qui te mettra en pièces. Je ne soufflai mot de peur qu'il ne s'éveillât, et je récitai mentalement ces vers (2) : Le ciel jongleur (c'est-à-dire la fortune trompeuse) a

(1) Passage obscur.
(2) Texte bien obscur :

Dâd az dast falaki cha' bada bâz
chahzâda madjannat kiāzāda binâz
Nargisi sar afganda bapich
Ṣad bargi ḥarîr poūchīda biyâz.

donné de sa main..... Le narcisse, la tête penchée, a revêtu au printemps cent feuilles de soie. »

Je sortis de la chambre nuptiale, je regardai partout et je vis qu'au palais était adossée une hutte pleine de sarments de vigne desséchés et destinés à servir de combustible. J'y mis le feu, bientôt les flammes de l'incendie s'élevèrent, et les gens avertis par mes cris accoururent de toutes parts. J'entrai dans le palais, je réveillai mon mari, et il sortit avec sa prétendue épouse. Tous deux montèrent sur la terrasse du palais pour contempler le spectacle de l'incendie. Je vins derrière eux, je poussai la suivante et je la précipitai dans le brasier, puis je me lacérai la figure et poussai des appels de détresse. La misérable périt dans les flammes, et mon mari me prit la main, me conduisit avec mille prévenances dans le palais et je passai avec lui le reste de la nuit (1). Le matin, il m'offrit une belle esclave (pour remplacer la morte), et voilà maintenant sept ans que nous formons le ménage le plus uni. J'ai eu de mon mari quatre enfants. Et voilà, vieillard ignorant, toutes les épreuves par où j'ai passé, moi qui n'ai pas vingt-cinq ans. Et toi, qui en as bien soixante, tu prétends n'avoir rien à dire. Il me semble que la fortune a été à ton égard bien avare d'évènements ! ».

« O dame des dames, excuse-moi. Je n'ai pas le moindre talent de narrateur ! ».

Bref, la reine leur donna à chacun une robe d'honneur et les congédia. Ils gardèrent le souvenir de ses aventures et la morale de cette histoire peut se résumer comme suit : « Quelle que soit la confiance que quelqu'un t'inspire, ne lui révèle pas le secret de ton cœur. Ne fais de personne le confident de tes affaires, si tu veux réellement jouir de la protection du Très Haut, et sinon, tu t'épuiseras plus tard en stériles regrets !

---

(1) Le prince ne saurait pas distinguer sa vraie femme de la servante et croit que c'est cette dernière qui est tombée au feu. Mais le texte est bien peu explicite !

NOTE

SUR LE CONTE DE

FERROUKHZÂD ET SUR CELUI DES TROIS JOUVENCEAUX.

En étudiant le conte de Ferroukhzâd et celui des Trois jouvenceaux, on peut constater que la collection si agréablement traduite par M. Bricteux doit être moderne et que c'est l'œuvre d'un romancier qui ne manque pas de talent. Il a, en effet, créé plusieurs histoires nouvelles en combinant assez heureusement des éléments bien connus.

Le début de l'histoire de Ferroukhzâd est emprunté au conte du troisième Calender (Mille et une nuits, n° 117). Puis on retrouve l'oiseau gigantesque (M. N. n° 373 B) ; les animaux qui sortent la nuit de la mer (Bibliog. arabe, t. VII, pp. 7-8 et 55-56) ; une négresse qui s'éprend du héros et qui le sauve (Bibliog. arabe, t. VII, pp. 67, 71, 72 et 74) ; une jeune fille vêtue en homme (t. V, p. 96). Inutile de parler des naufrages et de l'enlèvement d'une jeune femme par un génie : ce sont des épisodes bien connus. Le jugement de Dieu est un peu plus original. Mais, en somme, le tout n'est qu'une histoire d'intrigues politiques ayant pour suite un détrônement ; il n'est pas besoin de dire que le souverain légitime finit par être rétabli dans ses droits.

Le cadre de l'histoire des Trois jouvenceaux fait un peu penser à celui du Bag o Bahar. Dans ce cadre s'insèrent quatre historiettes, assez peu nouvelles.

I. La première, qui met en scène un frère qui se dévoue comme l'Abdallâh des Mille et une nuits (n° 2), est le récit d'une conversion : lisant une inscription qui rappelle que, de Salomon, ce modèle de toutes les magnificences orientales, il ne reste plus rien,

notre héros renonce au monde et se livre à la vie ascétique. Ce thème de la vanité du monde est banal dans les contes orientaux. (Voir Bibliog. arabe, t. V, p. 33).

II. Un jeune homme s'éprend de la favorite du féroce vizir Ḥaggâg (Hégiage). L'intrigue est découverte parce qu'un mets farci de perles donné à la favorite est remis par elle à son amant, qui a l'imprudence d'en donner partie à son associé : celui-ci le dénonce. (Voir M. N. n°s 106, 302 et 303). Comme les coupables avouent franchement leur faute, Ḥaggâg leur pardonne, ainsi que le calife d'un autre conte (M. N., n° 129). L'auteur a probablement trouvé piquant de choisir Ḥaggâg à cause de sa réputation de cruauté ; peut-être se sera-t-il inspiré des n°s 204 et 205 des Mille et une nuits.

III. Trait de générosité à la Barmécide. On le retrouvera certainement un jour dans quelque auteur arabe. Comparer en attendant les histoires citées au n° 87 des Mille et une nuits, surtout celle que donne la Chrestomathie arabe de de Sacy.

IV. C'est, presque mot pour mot, l'histoire de Chadul (M. N., n° 128). On pourrait faire certaines comparaisons avec le n° 136 du tome VIII de la Bibliographie arabe et les récits analogues qui y sont cités. On trouvera, au n° 153 du même tome, un autre exemple d'une funeste bonne fortune.

Victor Chauvin.

COMPTES RENDUS.

Inleiding tot de Studie der Vergelijkende Indogermaansche Taalwetenschap, vooral met betrekking tot de Klassieke en Germaansche talen, door D[r] Jos. SCHRIJNEN, X, 225 bl. in-12. — Leiden. — A. W. Sijthoff.

Dans cet ouvrage, le D[r] Jos. Schrijnen, favorablement connu dans la science par les travaux spéciaux, offre au public de langue néerlandaise une introduction à la grammaire comparée des langues indo-européennes. L'ouvrage comprend une bibliographie, un coup d'œil sur l'histoire de la Science, les principes généraux de la Science, et une phonétique des langues étudiées.

L'illustre vétéran de la Science, M. H. Kern, dans une courte préface, résume les mérites de cette Introduction dans les termes suivants : « A ce qu'il me semble, l'auteur s'est acquitté de sa tâche d'une manière tout à fait méritoire. Son premier mérite, c'est d'être, comme disent les Anglais, *up to date*, de plus, il s'est abstenu, autant que possible, de prendre parti pour ou contre certaines théories qui sont en ce moment l'objet de discussions entre des savants connus. Un autre mérite c'est qu'il donne un exposé convenable, s'en tenant aux traits généraux, de la marche de la science. Et enfin il y a lieu de louer la riche bibliographie, dont plus d'un spécialiste lui saura gré ».

Nous sommes heureux de souscrire à ces éloges, et nous terminons en joignant nos souhaits à ceux de M. Kern, qui s'exprime ainsi : « C'est pourquoi j'espère de tout cœur que l'accueil favorable du public dédommagera l'auteur du travail pénible qu'il s'est imposé, et surtout qu'il sera mis à profit dans les milieux auxquels il est avant tout destiné ».

PH. COLINET.

The Bṛhaddevatā, attributed to Çaunaka, a Summary of the deities and myths of the Rig-Veda, critically edited in the original Sanskrit with an introduction and seven appendices and translated into English with critical and illustrative notes, by A. A. MACDONELL. (Harvard Oriental Series, edited with the cooperation of various scholars by C. R. Lanman, Vol. V and VI, Cambridge, Mass., published by Harvard University, p. 1904). Prix 3 dollars.

Le premier volume contient le texte précédé d'une introduction et suivi de plusieurs tables. L'introduction donne d'abord une description des mss., expose les principes critiques suivis par l'auteur dans la constitution du texte et renferme d'autres préliminaires utiles — le tout un modèle de clarté et de précision. Parmi les tables qui terminent le volume, signalons surtout la troisième dans laquelle se trouvent placés en regard, d'un côté le texte de la Bṛhaddevatā, de l'autre les passages d'autres œuvres presque toutes d'exégèse védique ancienne, ayant des relations avec le texte de la Bṛhaddevatā.

Le second volume contient la traduction et les notes. L'auteur nous donne une traduction à la fois littérale et intelligible, et il a soin de guider le lecteur par une analyse du contenu et par une indication des hymnes du R. V. plus conforme à nos habitudes que celle de l'original.

L'exécution matérielle est parfaite, et met bien en relief les procédés employés par l'auteur pour faire connaître et comprendre la Bṛh. Désormais il sera facile d'en tirer tout ce qu'elle peut donner pour l'interprétation du Riz-Véda.

PH. C.

* * *

Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient, publiés par le Père ANTOINE RABBATH, de la Compagnie de Jésus. Tome premier ; in 8° de VIII-190 pages ; Paris, Picard ; Leipsig, Harrassovitz ; London, Luzac, 1905.

Sur l'histoire du christianisme en Orient depuis le XVI[e] siècle les documents abondent ; mais la plupart attendent encore l'érudit

laborieux et consciencieux qui les mettra au jour. Le R. P. Rabbath en a transcrit et réuni de quoi remplir « quelque huit mille pages ». Il a surtout puisé dans les archives de la Compagnie de Jésus, qui sont de fait la source la plus riche ; il a aussi exploré les archives et bibliothèques de Paris ; l'Orient même lui a fourni des textes instructifs.

Le savant éditeur nous prévient très loyalement que ce volume contient plutôt « un spécimen du genre de ses documents » qu'une série complète de documents sur une matière ou une époque quelconque. Il reconnaît d'ailleurs tout le premier que « ce système a ses inconvénients ». Chacun conçoit, en effet, ce que perdent de leur valeur et de leur signification des matériaux isolés ou dépareillés. Heureusement, on nous annonce l'intention de suivre désormais « une marche plus méthodique ».

En attendant, et tels quels, les échantillons ici présentés nous apparaissent aussi intéressants que variés. Parmi eux, je relève la relation d'un « Voyage en Ethiopie, entrepris par le P. A. Guérin en 1627 », un compte rendu des « Missions de la Compagnie de Jésus, en Syrie en 1652 », des notes, datées de 1683 et extraites des minutes de la chancellerie de France à Alep, sur « la Promotion de Pierre, Patriarche Syrien catholique » ; un « Firman en faveur des Jésuites missionnaires au Levant » (1689) ; puis des lettres de l'ambassadeur de Constantinople et des missionnaires sur la « Persécution exercée contre les Syriens catholiques » (1700-1706) et sur les « Francs-maçons en Turquie » (1748). Ces textes sont en français ; mais il y en a aussi en d'autres langues : en latin, les canons et règlements édictés par un concile maronite, tenu à Cannoubin en 1580 ; en italien, deux instructions du cardinal Caraffa aux nonces apostoliques auprès des Maronites (1578 et 1580) et deux instructions analogues des Pères Mercurian et Cl. Aquaviva, généraux de la Compagnie de Jésus (1580 et 1596) ; en arabe, une lettre du patriarche Pierre à Louis XIV et une lettre des Grecs de Tripoli de Syrie au Pape Grégoire XIII (1583) ; en karchouni, une lettre du patriarche maronite Michel-Pierre Razzi au même Pontife (1578), etc.

On devine, d'après cette simple nomenclature, ce que les dossiers complets du P. Rabbath pourront fournir à l'histoire d'indications

précieuses et de révélations. Malgré son défaut évident et avoué, le modeste spicilège que j'ai sous les yeux est de nature à mettre les spécialistes en appétit. Ils accueilleront la suite avec joie, et leur parfaite reconnaissance est dès maintenant assurée au patient éditeur. Mais ils compteront, naturellement, sur le classement méthodique promis ; en outre, il doit être bien entendu qu'on laissera parler les sources sans sélection ni exclusion non fondées sur des considérations purement objectives. Si l'on s'étonne que je songe à formuler cette dernière condition, je dirai ce qui m'y engage : c'est que je lis, dans l'avant-propos du petit volume, ces lignes qui, malgré moi, me rendent un peu soucieux : « Les publierons-nous tous (les documents) ? Il semblerait difficile. Car outre que certains documents sont d'une nature tout intime, d'autres apprécient avec une franchise déconcertante les personnes et les choses, et même après des siècles, toutes les vérités, en Orient plus que partout ailleurs, ne sont pas toujours bonnes à dire. » Il faut bien avouer que, prises à la lettre, ces paroles tendraient à justifier un procédé éventuel que les historiens admettront malaisément.

J. Forget.

* * *

Le Dialecte berbère de R'édamès, par A. de C. Motylinski, professeur à la chaire d'arabe de Constantine. (*Publications de l'Ecole des lettres d'Alger*, *Bulletin de correspondance africaine*, tome XXVIII). In-8° de XXXII-334 pages ; Paris, E. Leroux, 1904.

On sait combien la littérature et la philologie arabes sont redevables à l'Ecole des lettres d'Alger et en particulier à son savant directeur. Ce que M. René Basset et les travailleurs formés ou encouragés par lui ont fait depuis vingt ou trente ans pour le développement des études berbères est peut-être moins connu, et cependant non moins digne de l'être. C'est à cette seconde catégorie de travaux que se rattache le présent volume.

M. Motylinski s'était déjà signalé dans ce domaine par une bonne monographie sur le *Djebel Nefousa*. Sa nouvelle publication emprunte *à priori* un attrait spécial au choix du champ sur lequel il a concentré ses observations. Parmi tous les dialectes berbères, ceux de la Tripolitaine et des contrées désertiques qui y confinent

se recommandent particulièrement à l'attention du chercheur. La raison en est qu'ils ont été moins étudiés que d'autres et qu'ils sont encore pour la plupart d'une exploration très difficile. Tel est le cas précisément pour l'idiome de R'édamès. Aussi bien ne possédions-nous à son sujet, jusqu'à l'apparition de ce volume, que des indications fort incomplètes et datant de plus d'un demi-siècle ; c'est Gräberg de Hemsö, en 1836, et Richardson, en 1846, qui les ont recueillies. Depuis lors, par suite de préventions et de défiances qu'on ne peut assez déplorer, la région ghadamésienne est devenue inaccessible aux étrangers ; les derniers voyageurs qui s'y sont hasardés ont payé de leur vie cette courageuse tentative, sans aucun profit pour la science.

Pas plus que d'autres, M. Motylinski n'a pu aller à R'édamès pour y saisir sur le vif et y photographier, en quelque sorte, sur place, l'ancienne langue locale. Il a du moins pris pour la connaître les seuls moyens qui fussent à sa disposition : il a réussi à nouer des relations épistolaires avec un négociant de R'édamès, auquel il a soumis un long questionnaire méthodiquement combiné ; en outre, pour se rapprocher dans la mesure du possible du milieu qui sollicitait sa curiosité scientifique, il s'est transporté à El Oued, où il espérait trouver et où il a trouvé effectivement d'utiles éléments d'information ; tout en regrettant de n'y pouvoir séjourner plus de quinze jours, il a mis ce temps à profit pour interroger des indigènes familiarisés avec le dialecte de R'édamès. Il nous communique ici le résultat de ses multiples et savantes industries.

La première partie du volume est formée de « notes grammaticales », qui, sans avoir la prétention d'être complètes et définitives, nous laissent une idée suffisamment nette du dialecte ghadamésien. La seconde renferme une assez riche variété de textes, transcrits avec grand soin tant en caractères arabes qu'en caractères latins et accompagnés de deux traductions : une traduction littérale et interlinéaire, et une traduction en style ordinaire et correct. Vient ensuite, dans une troisième partie, un « Vocabulaire français-berbère ». Il comprend plus d'un milier de termes, traduits, avec de nombreux exemples comme éclaircissement ultérieur ; et l'auteur y a inséré çà et là, sur les mœurs privées et publiques, sur les institutions sociales et religieuses des R'édamès, des détails

instructifs. Les « Appendices » reproduisent, en y joignant des rectifications qu'il eût été facile de multiplier, le « Vocabulaire de Gräberg de Hemsö » et les « Vocabulaires de Richardson » ; ils nous donnent aussi, avec interprétation française, deux textes inédits dont l'un résume l'histoire et décrit la situation présente de R'édamès, et le second s'occupe en outre de R'at et des Touareg. Bien que rédigés par des indigènes, sans méthode et en un arabe très défectueux, ces deux documents, le premier surtout, fournissent sur plusieurs points des indications précieuses qu'on chercherait vainement ailleurs.

En résumé, le livre où M. Motylinski a groupé tant de renseignements divers constitue une importante contribution à l'étude du dialecte qu'il a entrepris d'éclairer. Voilà les essais, méritoires mais informes et absolument trop fragmentaires, de Gräberg de Hemsö et de Richardson bien dépassés. On ne peut guère espérer d'aller beaucoup plus loin jusqu'au jour où les circonstances rendront R'édamès même accessible aux spécialistes.

J. Forget.

*
* *

Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb, recueillis, traduits et commentés par Mohammed ben Cheneb, professeur à la Médersa d'Alger. (*Publications de l'Ecole des lettres d'Alger*, *Bulletin de correspondance africaine*, tome XXX). In 8° de XVI-304 pages ; Paris, Leroux, 1905.

Nous lisons dans l' « Introduction » de ce livre, à propos de l'étude des proverbes : « En dehors de quelques spécimens donnés en France par Quatremère, Daumas, Cherbonneau, Bresnier, et reproduits par de Plessis et Piesse, il n'y a encore aucun ouvrage d'ensemble sur cette branche de la littérature populaire arabe. » Ainsi formulée et à première vue, cette assertion a de quoi nous surprendre. Notre étonnement ne diminue point lorsqu'en avançant nous constatons que l'auteur n'ignorait pourtant pas tout ce que nous devons à d'autres parémiographes. Faut-il rappeler les *Ali's hundert Sprüche*, de Fleischer, les *Arabic proverbs*, de Burckhardt, les امثال العوام, de Choqaïr, les *Arabum proverbia*, de Freytag, les *Proverbes et dictons du peuple arabe*, de Landberg, les *Sprüchwörter*

aus Marokko, de Luderitz, les *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*, de Snouck, les *Arabische Sprichwörter und Redensarten*, de Socin, les *Arabische Sprichwörter und Spiele*, de Tallqwist? On pourrait allonger cette liste, tout en n'y admettant que des recueils qui se présentent par leurs titres mêmes comme des recueils parémiologiques. M. Mohammed ben Cheneb, je l'ai dit, est loin d'avoir oublié ces ouvrages ; il est loin aussi de les dédaigner ; il les mentionne empressément dans sa « Bibliographie », et il les utilise fréquemment et intelligemment dans le cours de son propre travail. Quand on rapproche ce fait de la phrase citée plus haut, il devient évident que celle-ci, dans l'intention de celui qui l'a écrite, doit s'entendre uniquement des essais publiés en France ou par des Français.

Cette nouvelle collection dépassera notablement, pour les territoires qu'elle vise, l'ampleur et la richesse de ses devancières. Elle est conçue et ordonnée d'après un plan très large. Non seulement l'auteur a prétendu y réunir les proverbes disséminés dans un certain nombre d'autres publications, mais il y a ajouté un apport personnel de plusieurs centaines de maximes, glanées le plus souvent dans les milieux populaires. Sa qualité d'indigène lui donnait, pour cette partie, une facilité spéciale et une compétence à laquelle des arabisants européens n'arriveraient que malaisément. En classant le tout par ordre alphabétique, il a, pour bien des cas, joint à l'interprétation littérale des explications complémentaires et recherché, surtout dans la langue française, des équivalents exacts ou approximatifs. De plus, il indique avec soin dans quelles régions chaque dicton est en usage, et notamment s'il est employé à Médéa, à Alger, à « Constantine et dans le département », à « Oran et dans le département », sur les Hauts-Plateaux et dans le sud de l'Algérie, par les lettrés. Enfin, il établit des rapprochements avec ceux qui ont cours en Egypte, en Syrie, en Mésopotamie, en Arabie, et il note « ceux qui sont empruntés directement ou indirectement au Coran, aux Hadîts ou aux grands recueils de proverbes littéraires de Maïdany et d'El Askary ».

Ce « tome premier » embrasse onze lettres de l'alphabet, depuis l'*alif* jusqu'au *za* inclusivement. Je l'ai parcouru avec un vif intérêt,

et les connaisseurs en général trouveront, comme moi, j'en ai la conviction, plaisir et profit à le parcourir à leur tour ou à le consulter. Néanmoins, je n'ai pas pu ne pas faire, au cours de ma trop rapide lecture, maintes remarques, et l'on me permettra d'en consigner quelques-unes ici.

Tout d'abord, il est regrettable que le correcteur des épreuves du texte arabe n'ait pas rempli sa tâche de façon exemplaire. Ses distractions frapperont d'autant plus que nous sommes mis en défiance dès la première ligne de la première page : la série des proverbes s'ouvre par celui-ci : ابرة بلل عين, où بلل est évidemment pour بلا. Sans doute, cette faute, de même que la plupart des autres, se trouve rectifiée dans les dix pages finales d' « Additions et corrections » ; mais toutes ne sont pas dans ce cas. De pareilles négligences sont spécialement désagréables par rapport aux expressions et aux formes du langage vulgaire, pour lesquelles chacun peut moins facilement, d'après des règles fixes, rétablir la vraie leçon.

La traduction française ne présente que peu de détails obscurs ou légèrement infidèles ; elle en présente pourtant. Ainsi, page 4, je lis : الاحسان يقطع اللسان, « *la bienveillance* éloigne la malveillance » ; mais cette proposition n'a-t-elle pas un petit air de naïveté ou de tautologie ? On éviterait l'inconvénient en rendant le premier mot arabe, plus exactement, par *bienfaisance* ou *bienfait*. — Pag. 7 : اخزن تصب, « *cache* et tu trouveras » ; il eût mieux valu dire : *thésaurise*, ou *amasse*... — Pag. 17, que signifie cette interprétation, trop littérale : « Si la fortune se retourne contre toi, mets-la sur tes épaules » ? — Pag. 24, que le proverbe اذا فاتك عام ترجّ غيره se retrouve à peu près dans cette formule : « Si une année s'écoule pour toi, attends-en une autre », j'y consens ; mais ce qui suit, en guise d'éclaircissement : « Le temps perdu ne se répare jamais », n'a qu'un lointain rapport avec la maxime originale et tendrait plutôt à en fausser le sens. — Pag. 33 : الارحام تدفع والارض تبلع (et non pas : تبع), « les matrices rejettent et la terre

engloutit ». Dans la première partie, le verbe — pour ne parler que du verbe, — eût été rendu plus clairement par *donnent*, *produisent*. — P. 94 : الي ماشي تطيّبه انا نشويه, « ce que tu vas faire cuire, moi je l'aurai vite rôti ». Ne faudrait-il pas : ce que tu vas *préparer*, *assaisonner*.... ? — P. 135, pour le dicton برادة ولا يليخ, je n'ai aucune raison positive de contester cette traduction : « Un coup de lime plutôt que rien », bien que, peut-être, le terme *limaille* correspondrait mieux à برادة ; mais je me demande en vain l'origine du vocable يليخ ; M. Mohammed ben Cheneb nous dit que c'est l'hébreu ילִיח ; malheureusement, ילִיח ne se rencontre dans aucun dictionnaire hébraïque, et, s'il existait, il donnerait, en transcription arabe, يليح, non يليخ. — Pag. 139 : بع الدنيا بالاخرة تربح, « vends ce monde-ci avec *la monnaie* des œuvres de l'autre monde, tu gagneras ». Combien préférable et plus limpide le mot à mot : Vends ce monde-ci pour l'autre.... ! — Pag. 143, comprend-on cette traduction : بغض المشوم في كفنه, « la haine du malheureux se manifeste sur son linceul » ? et cette explication, qui y est jointe : « Le méchant fait du mal même à sa personne » ? Pour moi, je l'avoue, je ne comprends guère ni l'une ni l'autre, ou, tout au moins, je ne saisis pas le rapport de l'une à l'autre. — P. 148, on nous dit : « Le vantard croit, auprès de lui-même, avoir de l'importance, alors qu'il n'en a pas auprès des gens. » Ici, l'inélégance engendre l'obscurité ; sans le texte arabe, nous serions réduits à deviner la pensée du traducteur plutôt que nous ne la comprendrions. Même observation touchant cette phrase, de la page 92 : « Celui qui ne tue pas engraisse », et cette autre, de la page 238 : « Il n'y a pas d'homme dont la barbe s'allonge et augmente en respect, que l'on ne trouve chez lui que ce qui diminue de sa raison augmente la longueur de sa barbe. » — Pag. 238, si l'on traduit الخوف يربّي الجوف par « la peur engendre la grossesse », quel pourra être le sens raisonnable de cette assertion ? Ne serait-il pas plus naturel de traduire : la peur *nourrit le ventre*,

c'est-à-dire ôte l'appétit ? — Page 276, au lieu de الرخاء يخلع, « le bon marché *épouvante* », il fallait, me semble-t-il : le bon marché *appauvrit* ou *ruine*.

Dans un livre formé, comme celui-ci, de menues indications recueillies un peu partout, des imperfections de détail semblables à celles que je viens de signaler sont peut-être plus explicables et aussi plus excusables. M. Mohammed ben Cheneb ne sera pas, je pense, surpris outre mesure de mes remarques, car lui-même avoue que « pour quelques-uns (des proverbes), qui sont d'une origine obscure, et malgré toutes les recherches, la traduction et la signification sont quelque peu incertaines ». Ces légères ombres et ces défaillances, en partie inévitables, ne nous empêcheront pas d'accueillir avec joie la suite de cet ouvrage ni de souhaiter que le diligent parémiographe ne nous la fasse pas attendre trop longtemps.

J. Forget.

*
* *

The History of Philosophy in Islam, by Dr. T. J. de Boer ; translated by Edward R. Jones ; London, Luzac, 1903 ; in 8° ; XIV et 216 pages.

Des divisions nettes, une exposition large et sûre, une rédaction habilement condensée, sans l'être trop, un style à la fois noble et aisé, telles sont les qualités qui distinguent ce livre, et qui en font un ouvrage d'une lecture non seulement utile et instructive, mais presque agréable, si toutefois le mot d'agrément est de mise en une matière aussi grave.

Il faut reconnaître que la philosophie arabe est un sujet qui s'est beaucoup éclairci dans ces dernières années ; il y a peu de temps encore, il semblait ténébreux ; aujourd'hui, si l'on n'a pas le parti pris de s'attarder à certains points obscurs, — et il y en a encore, — on a l'impression que l'on peut se mouvoir dans l'histoire de cette philosophie comme dans une région ouverte aux routes bien tracées. La table seule du livre qui nous occupe, donne déjà au lecteur ce sentiment de quelque chose de clair et de connu ; les divisions qui y sont adoptées sont rationnelles et semblent définitives ; je crois que tout auteur qui tenterait aujourd'hui d'écrire un ouvrage d'ensemble sur la philosophie de l'Islam, adopterait à fort peu

près les mêmes, et que l'importance relative accordée à chaque article varierait seule d'un écrivain à l'autre et dans d'assez faibles limites.

Après quelques mots destinés à tracer le cadre géographique, social et politique dans lequel s'est développée la pensée de l'Islam, l'auteur fait apparaître comme fond la sagesse sémitique dont l'influence sur la philosophie arabe fut médiocre, la science et la spéculation indienne et persane qui eurent une influence plus grande, et surtout la science grecque, source principale de la philosophie de l'Islam. Cette dernière, avant le moment où s'éveille la pensée musulmane, a déjà subi un travail d'adaptation dans les écoles chrétiennes de l'Orient : la nature exacte de ce travail et les détails de cette transformation, accomplis dans les milieux chrétiens, ne nous sont pas encore aussi bien connus qu'il serait désirable ; néanmoins M. de Boer écrit là-dessus un chapitre aussi soigné et intéressant qu'il peut l'être en l'état de nos connaissances ; il ne manque pas d'y remarquer le rôle des apocryphes qui présentèrent aux chercheurs orientaux du faux Pythagore et du faux Empédocle, et qui leur firent entendre sous le nom d'Aristote le verbe de Plotin.

Telles sont les données extérieures à l'Islam ; du dedans vient le Coran, naturellement, avec la notion du monothéisme et le devoir de la foi. Un travail philosophique a suivi de près, dans l'Islam, la promulgation du Coran, y précédant l'introduction et l'étude de la science grecque ; la spéculation et la critique se sont d'abord attachées à l'étude du Coran lui-même et des traditions qui l'entourent ; des grammairiens ont discuté sur le texte saint dans un esprit philosophique ; la grammaire a appelé la logique ; une sorte de critique historique s'est établie à propos des traditions ; la théologie a désiré comprendre le Dieu un, et elle a senti le besoin de la métaphysique ; les jurisconsultes ont ébauché la morale et la casuistique. — Du sein de ces discussions sont sorties deux grandes écoles à tendances opposées, mais assez semblables par leurs habitudes d'analyse et de dispute : celle de Motazélites, philosophes très hardis, rationalistes et libéraux, et celle des Motékallim, dialecticiens attachés par-dessus tout aux dogmes de la foi. — A côté de ces deux grands courants se placent en outre les

courants mystiques, qui ne sont pas spécialement étudiés en ce livre ; de plus l'auteur mentionne certaines personnalités du monde des historiens et des littérateurs ayant eu quelque originalité philosophique.

Nous nous trouvons au Xme siècle ; la vie de la pensée dans l'Islam s'est manifestée alors de maintes manières. Insensiblement d'ailleurs la tradition grecque a commencé à s'infuser dans le monde mahométan ; il s'est même formé sous l'influence de la tradition pythagoricienne une sorte de doctrine mêlée de science et de mystique qu'une société secrète, les Frères de la Pureté, s'efforce de vulgariser.

Mais déjà aussi la grande école qui, aux yeux des historiens de la philosophie universelle, illustre surtout la spéculation arabe, est née en la personne d'el-Kindi (IXme siècle). Cette école est appelée par l'auteur celle des « néo-platonic aristotelians » ; et ce n'est en effet plus un secret pour personne que le caractère de ces grands penseurs de l'Islam oriental et le milieu dans lequel ils se sont formés, sont moins purement péripatéticiens que néo-platoniciens. Néanmoins l'école issue d'el-Kindi est bien celle à laquelle on doit l'étude d'Aristote, et l'adaptation spéciale du péripatétisme au monothéisme de l'Islam. Farabi et Avicenne sont avec Kindi ses plus grands représentants ; de Kindi nous possédons malheureusement peu de chose ; nous avons un plus grand nombre d'écrits de Farabi, auquel Dieterici notamment a consacré de beaux travaux ; ce philosophe assez obscur par lui-même, d'esprit vaste, de style parfois heurté, d'âme mystique, est l'un des plus difficiles et des plus importants de l'Islam. Quant à Avicenne, ses œuvres nous sont parvenues en grande quantité ; à part une petite énigme touchant son adhésion à la philosophie illuminative, il est une personnalité claire que nous pouvons connaître aussi complètement que nous le désirons. — L'auteur adjoint à ces trois grands protagonistes, comme personnalités importantes, Ibn Maskowéïh et Ibn el-Haïtham l'astronome.

Contre cette école, qui continuait les Motazélites, se dresse dans l'Islam une école adverse de caractère surtout religieux, continuant les Motékallim, celle d'Achari et de Gazali. Gazali était encore une physionomie obscure au temps de Renan ; les vérita-

bles tendances de sa pensée et les intentions réelles de son œuvre semblent aujourd'hui bien définies. M. de Boer parle surtout de sa philosophie spéculative ; mais il ne s'attache pas à analyser ses admirables qualités comme moraliste ni ses doctrines comme mystique.

Après ces deux sommets, Avicenne et Gazali, s'arrête l'histoire, — tout au moins la période brillante de l'histoire — de la philosophie, dans l'Islam oriental.

Nous passons alors dans un autre monde, dans l'Islam occidental. Là ont pénétré la science et les ouvrages de l'Orient ; mais le mouvement ne s'est pas continué sans transition de musulmans à musulmans ; la sagesse orientale a d'abord été reçue et cultivée principalement par les Juifs. L'histoire de la philosophie arabe dans l'Occident musulman est enveloppée de tous côtés par celle de la philosophie juive. Certes, de bons travaux ont été faits sur cette dernière ; mais je ne sais pas si, dans son ensemble, elle a été aussi bien élucidée et restituée que l'histoire de la philosophie arabe. — Ibn Gebirol et Bakhya Ibn Pakuda, des Juifs, précèdent les musulmans Ibn Baddjah et Ibn Tofaïl ; celui-ci nous est bien connu depuis Pocock (1700) par son étrange roman philosophique de Hay Ibn Yokzan. Ces penseurs étudient Aristote ; mais leur esprit est tout néo-platonicien, et les rêves d'un Ibn Tofaïl et d'un Ibn Gebirol dépassent en ce sens ceux d'un Farabi. Enfin paraît Ibn Roshd (Averroës), qui prétend avoir l'intelligence parfaite d'Aristote et trouver dans la doctrine du Stagirite bien comprise l'absolue vérité ; mais, d'une part, Averroës se fait parfois illusion sur l'exactitude des interprétations qu'il propose du philosophe grec ; d'autre part, il oublie trop la foi musulmane qu'il devrait concilier avec la philosophie, et il tombe dans des opinions trop manifestement hérétiques telles que l'éternité de la matière, le déterminisme, la mortalité de tout ce qui est individuel. La théologie, bien que n'étant représentée en Occident par aucune figure de premier plan, s'élève contre la philosophie comme elle l'a fait en Orient, écarte les philosophes, condamne leurs doctrines et, à la fin, brûle leurs ouvrages. La plupart des écrits d'Averroës périssent dans leur texte arabe ; ils nous sont conservés dans des traductions hébraïques. Averroës lui-même, après avoir souffert l'exil, meurt en 1198 à Merrâkech ; son influence, faible et entravée parmi ses coréligionnaires, va maintenant se faire sentir dans le monde chrétien.

Bon Carra de Vaux.

REVUE DES PERIODIQUES.

Revue de l'Histoire des Religions LI. 1 et 2.

1° E. Monseur. *L'âme pupilline.* Chapitre d'un ouvrage qui doit paraître sur les diverses formes de la conception primitive de l'âme ; traite des superstitions et croyances concernant le « petit homme » de la prunelle de l'œil.

2° R. Dussaud. *Questions mycéniennes.* Interprétation de divers monuments religieux rencontrés dans les fouilles crétoises. L'auteur nie l'existence d'un culte de la croix en Crète et met en garde contre l'identification des Philistins et des Crétois.

3° R. Gauthiot. *Ilmarinen, dieu et héros.* A propos d'un récent ouvrage de M. K. Krohn, sur l'histoire des chants du Kalevala.

4° G. Bonet-Maury. *La Religion d'Akbar et ses rapports avec l'islamisme et le parsisme.* Akbar, célèbre roi mongol de l'Hindoustan au seizième siècle, proclama dans ses états la liberté des cultes et organisa dans son palais des conférences contradictoires entre les champions des différentes religions. L'auteur énumère d'après Wilson et Ramsay, les principaux articles de la profession de foi parsie. Akbar tenta de fonder une religion éclectique monothéiste et spiritualiste, tout en faisant de visibles emprunts au parsisme pour le culte.

5° E. Picavet. *Deux directions de la théologie et de l'exégèse catholiques au XIII*e *siècle : Saint Thomas d'Aquin et Roger Bacon.* Si l'Eglise s'était engagée dans la voie indiquée par Roger Bacon, deux résultats considérables auraient été obtenus. D'abord, les théologiens eussent été obligés de partir des textes, non des commentaires ou des expositions et même des traductions qu'ils tenaient de leurs prédécesseurs. De la sorte ils auraient acquis une

connaissance sans cesse grandissante des langues dans lesquelles ont été écrits les livres saints..... En second lieu, le théologien aurait étudié toutes les sciences dont Bacon lui avait signalé l'importance, ou, tout au moins, il aurait pris soin de réunir tous les résultats auxquels elles aboutissent..... Et il semble qu'il n'y eût pas eu place pour une Renaissance parfois hostile au christianisme, pour une Réforme qui se séparât complètement du catholicisme.

6° J. Capart. *Bulletin critique des religions de l'Egypte*, 1904.

Ethnological Survey of the Philippine Islands.

Le premier volume comtient une étude de M. A. E. Jenks sur les *Igorots du pueblo de Bontoc*. Il s'agit d'une peuplade de l'île de Luçon qui peut être prise comme type des tribus agricoles montagnardes primitives de cette partie des Philippines. M. Jenks fit un séjour de cinq mois dans le pueblo de Bontoc. Les Igorots sont de beaux représentants du groupe malais, bien membrés, de taille moyenne et à cheveux brun-noirs. Ils sont assez industrieux et sobres. En religion, ils sont animistes, mais avec la notion d'un dieu suprême. L'étude ethnographique de M. Jenks est accompagnée d'une notice sur le langage de ces peuplades et de nombreuses reproductions photographiques.

Le vol. II part. I de la même collection est rempli par une étude de M. W. Allan Reed sur les *Negritos* de la province de *Zambales* (Ile de Luçon). Il s'agit d'une de ces nombreuses petites tribus de pygmées, répandues sporadiquement sur une aire très vaste du Pacifique à l'Atlantique. L'auteur étudie la distribution, les mœurs et les superstitions de ces sauvages et accompagne cette notice de fort belles reproductions photographiques.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. (N^lle^ série. II. N° 2.)

Il renferme : 1° un récit de voyage, avec étude ethnologique, de M. le Dr Rivet, sur les Indiens Colorados de la partie occidentale de la république de l'Equateur, mémoire accompagné de reproductions photographiques ; 2° la deuxième partie (du verbe) de la

grammaire de l'*accawei* de M. L. ADAM ; 3° une étude de M. le Dr W. LEHMANN sur les *peintures mixteco-zapotèques* et *autres documents apparentés* ; 4° une note de M. H. FROIDEVAUX sur un *épisode* ignoré de la vie du P. HENNEPIN. La revue se termine par un bulletin critique où sont analysées de nombreuses publications concernant l'Amérique.

The Annual Report of the Smithsonian Institution

pour la période se terminant en juin 1903, renferme, outre les rapports habituels, deux études concernant les différents musées d'Amérique, l'une de M. R. RATHBUN sur les collections nationales des Etats-Unis, l'autre de M. A. B. MEYER sur les institutions analogues de New-York, Albany, Buffalo, Chicago, avec quelques notes sur les musées d'Europe. Ces rapports sont ornés de nombreuses phototypies.

* * *

Bon CARRA DE VAUX. — ETRUSCA. — Le lecteur n'a pas oublié les deux intéressants articles que M. de Vaux a publié dans le Muséon N. S., V. 1 et 3 (1904, pp. 60-75, *Mots étrusques expliqués par le Turc*, pp. 327-337, *Complément sur le problème étrusque).* Depuis lors, exploitant la même veine, l'auteur a présenté à plusieurs sociétés savantes un grand nombre de communications. Elles ont été réunies dans divers fascicules portant les titres, *Etrusca III Mes communications de l'année 1904* (Pégase ; les Muses ; Poseïdaon ; le Cyclope ; le mot τύραννος et les mots apparentés ; la Louve romaine et le gouffre de Curtius ; Bellérophon et la Chimère ; Symboles étrusques [Gorgone, Sirène, Dauphin] ; les deux derniers mots de l'inscription de l'Orateur de Florence ; le mot tinskvil et les deux premiers mots de l'inscription du lampadaire de Cortone), *Etrusca IV*, *Le nom des Etrusques*, *Hermes*, etc. (le nom des Tarquins, Hermes et son nom étrusque Turms, Minerve, Agamemnon, les Manes ; Sethlan (Vulcain) et la borne contre l'incendie ; deux mots servant au compte du temps : Avil, Tivr ; quelques noms de parenté : Sek, Puia, Thui, Naper ; le cippe de Volterre). *Etrusca V*, *Petites Inscriptions* (Mi cana. — Mi cana X ; le vase d'Alceste et d'Admète ; Alpan ; les dédicaces à Kver ; Tlenacheis et

Kecha ; un cadeau de noces ; une statuette d'Apollon ; les deux statuettes de Cortone ; le mot hinthial).

Ces brochures (pp. 22, 29, 24) ont été publiées chez Klincksieck et tirées à cent exemplaires non mis dans le commerce. — Il faut encore signaler « Les six premiers nombres étrusques », communiqué à l'Académie des Insc. et Belles-Lettres, et « L'étymologie du mot pyramide », communiqué au Congrès des Orientalistes d'Alger.

Rappelons, pour mieux fixer le lecteur sur l'importance du problème, la thèse de M. de Vaux, telle qu'il la résume dans l'Avant-Propos du cinquième fascicule de ses *Etrusca*. « Toute une partie de notre thèse, et la seule essentielle, a consisté à dire : la majorité des mots, noms communs, noms géographiques et noms mythologiques, qui se trouvent en latin et en grec et qui ne sont pas explicables par l'aryen, le sont pas l'altaïque. Ces mots sont des « traces » d'un ancien fonds altaïque ou des « emprunts » faits à ce fonds. »

CHRONIQUE.

Après l'*Histoire du Christianisme dans l'Empire Perse* de M. J. Labourt, la *Bibliothèque de l'Enseignement de l'Histoire Ecclésiastique* vient de s'enrichir d'une *Espagne Chrétienne* due à la plume de Dom Leclercq, bénédictin de Farnborough qui déjà l'avait dotée d'une *Afrique Chrétienne.* L'ouvrage traite de l'histoire de l'Espagne du quatrième au huitième siècle et embrasse donc particulièrement la période visigothique. L'auteur a fait un usage critique des documents peu nombreux, mais en général très dignes de foi, qui nous renseignent sur cette période peu connue ; il est parvenu à la rendre présente au lecteur dans un exposé clair et alerte, entremelé d'épisodes attachants.

M. P. Allard poursuit la série de ses études sur les persécutions. Il a réuni en un volume *Dix leçons sur le martyre données à l'Institut Catholique de Paris* en février et avril 1905. Ce livre forme en quelque sorte le complément de ses autres ouvrages. On y trouve un groupement des faits principaux du martyre dans le cadre de la géographie antique, du droit romain, de l'archéologie et de l'histoire.

— La question de la *grotte de Saint Pierre à Jérusalem* a été récemment reprise. Les *Échos d'Orient* publient encore à ce sujet une courte étude de M. J. Germer-Durand dont la conclusion est que « la basilique de Saint Pierre, bâtie sur l'emplacement de la maison de Caïphe, rappelait à la fois la chute et le repentir du Prince des apôtres. Cette basilique a été détruite et lorsque le souvenir de la maison de Caïphe fut transporté ailleurs, par une erreur qui remonte à l'époque des Croisades, la crypte de l'église Saint Pierre fut transportée par l'imagination des pèlerins en un

refuge où Saint Pierre se serait retiré pour pleurer sa défection momentanée. Cette crypte elle-même a disparu au XIVe siècle. Il suit de là que les prétendues grottes des larmes de Saint Pierre montrées aux pèlerins depuis la destruction de la crypte sont purement légendaires, quelle que soit d'ailleurs la bonne foi de ceux qui les ont montrées et visitées ».

— M. Fr. Scerbo a publié dans le *Giornale della Società Asiaca Italiana* v. XVIII une série de *Note critiche ed esegetiche sopra Giobbe* (sur le livre de Job). Cette étude est précédée d'une introduction où l'auteur revient sur une idée qui lui est chère en protestant contre l'abus que font parfois les critiques bibliques de théories hypothétiques sur la métrique pour introduire dans les textes des modifications parfois malheureuses et en tout cas téméraires.

* * *

Le *Bessarione* publie un premier rapport succint de M. Georges Legrain, directeur des fouilles de Karnak sur la *Dixième campagne archéologique du Service des Antiquités de l'Egypte à Karnak.* Le chiffre total des monuments découverts du 6 octobre 1904 au 24 juillet 1905 s'élève à près de 20.000, dont 720 statues couvertes d'inscriptions importantes : telles une statuette d'Ousirtasen III présentant des offrandes, un buste d'Amenemhat III, un fragment d'obélisque de Sebekemsaf I fournissant le protocole royal complet de ce pharaon, des statuettes datant du règne de Thoutmès III, un sphinx en gneiss dont le type particulier du visage rappelle celui d'Amenothès, le roi hérétique, une grande stèle du roi Toutankhamon rendant compte des soins que prit ce souverain pour restaurer le culte d'Amon et réformer l'administration de l'Egypte, trois vases du premier prophète d'Amon Avourti et de nombreuses statues de particuliers qui permettront d'établir l'histoire des 22e et 23e dynasties sur des bases solides.

— On a inauguré au Musée du Louvre, dans le Pavillon la Tremoïlle, le 3 juillet dernier, l'exposition des *objets élamites* mis au jour dans le tell de Suse par la *Mission Morgan*. Cette exposition est conçue dans un esprit scientifique et la disposition des objets permet aux visiteurs d'en comprendre la valeur et de

reconstituer plus ou moins l'histoire de ce peuple, naguère inconnu, mais qui jouit d'une brillante civilisation dès le cinquième millésime avant notre ère. Les monuments témoignent de l'existence d'une population indigène, qu'on désigne sous le nom d'anzanite, à côté d'un autre élément de type sémitique accentué et qui joue le rôle d'envahisseur. Vers 2280, une dynastie élamite secoue le joug chaldéen et soumet même bientôt la Mésopotamie. Le règne de Hammourabi au 21e siècle marque l'apogée de cette royauté dont le siège s'était transporté à Babylone. Ensuite se fonde en Elam une monarchie azanite renversée à son tour par les Assyriens.

L'Assyriologie a constitué jusqu'ici une spécialité fort peu accessibles aux profanes surtout à cause du manque de manuels. M. C. Fossey a cru le moment venu de remédier à cette situation. Il offre au public le premier volume d'un *Manuel d'Assyriologie* qui doit s'occuper des fouilles, écritures, langues, littérature, géographie, histoire, religion, institutions, art. Le tome premier est consacré à des préliminaires historiques sur les fouilles, le déchiffrement des textes, les controverses relatives à l'origine de l'écriture. Ce volume est muni d'une bibliographie et d'un index. On attend impatiemment la publication du second volume qui sera une grammaire.

* * *

M. K. E. Neumann publie comme suite à sa traduction du Majjhimanikāya, une version des *Reden Gotamo Buddhos aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto des Pāli-Kanous.* M. Pischel rendant compte de cet ouvrage dans la *Deutsche Litteraturzeitung 1905, N° 45*, exprime le regret de devoir formuler à son sujet les critiques qu'il avait dû adresser au travail précédent de M. N. Si familiarisé que soit l'auteur avec la littérature bouddhique, il ne semble pas avoir la notion exacte de ce qu'est la tradition bouddhique. Non moins graves sont les reproches du professeur de Berlin concernant l'allemand peu compréhensible de l'auteur et sa connaissance insuffisante du sanscrit qui l'entraîne à des étymologies étonnantes.

* * *

Le tome II de *l'Altindische Grammatik* de M. J. Wackernagel a suivi le tome I à un intervalle de neuf ans. Ce temps a été employé à un dépouillement de l'énorme littérature consacrée depuis une cinquantaine d'années à l'interprétation des Védas et aux études indo-européennes.

M. Bartholomae a établi dans son *Altiranisches Wörterbuch* les éléments d'une traduction nouvelle des gāthās. Il était hautement désirable que ces fragments dispersés fussent réunis en un texte suivi. C'est ce que vient de réaliser l'auteur dans un petit volume *(Die Gathas der Awesta-Zarathushtra's Verspredigten)* qu'il a présenté au dernier congrès des orientalistes à Alger.

* * *

C'est une étude curieuse que celle des théories diverses émises par les modernes pour expliquer l'origine des mythologies. M. P. Decharme montre dans son récent ouvrage sur *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque* qu'il y a aussi un intérêt piquant à voir la façon dont s'est exercée la pensée des anciens sur des problèmes analogues et qui étaient pour eux d'une portée plus directe encore. Déjà les anciennes théogonies d'Hésiode et d'Epimenide témoignent du souci de débrouiller rationellement le chaos des fables antiques. Les premiers philosophes ioniens inventent la théorie subtile de l'œuf cosmique et réduisent le rôle des dieux à n'être plus que des comparses dans la formation de l'univers.

Les premiers rationalistes, ceux de l'Ionie, vont d'un bond aux négations les plus audacieuses. Xénophane range l'ordre divin dans l'inconnaissable. Le quatrième siècle voit paraître une génération railleuse des traditions mythiques bien que scrupuleusement fidèle au culte national. Successivement naissent les théories les plus variées et les plus ingénieuses.

Les symbolistes cherchent sous le voile des fables homériques l'expression d'une pensée profonde. Les naturalistes reconnaissent dans chaque divinité un élément primordial ou un phénomène de la nature. Les évhémeristes recourent, on le sait, à la divinisation des rois. Les rationalistes admettent que l'invention des fables fut

un moyen aisé de règler la conduite du peuple. Il y a même des étymologistes qui, prédécesseurs de Max Müller, vont chercher dans les noms des divinités, le secret de leurs mythes.

Le livre de M. Decharme se termine par Plutarque, en qui il nous montre un éclectique doué d'un robuste bon sens.

ANNÉE 1905.

COMPTES-RENDUS.
